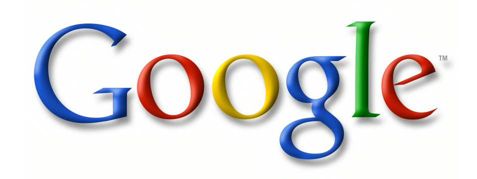



SE TAIRE ET FAIRE



TRAITÉ COMPLET
DE PHILOSOPHIE.

IMPRIMERIE DE E.-J. BAILLY,
PLACE SORBONNE, 2.

ESSAI

D'UN

TRAITÉ COMPLET

DE

PHILOSOPHIE,

DU POINT DE VUE

DU CATHOLICISME

ET

DU PROGRÈS;

PAR P.-J.-B. BUCHEZ,

Docteur en Médecine, auteur de l'Introduction à la Science de l'Histoire, ex-rédacteur en chef du journal des Progrès des Sciences et Institutions médicales, l'un des auteurs de l'Histoire parlémentaire de la Révolution française, de l'Européen, etc.

TOME DEUXIÈME.

PARIS,

E. ÉVEILLARD ET Cie, ÉDITEURS,

RUE SERPENTE, 7.

PERISSE FRÈRES, LIBRAIRES,

RUE DU POT-DE-FER, 8.

AVRIL 1839.

ESSAI
D'UN TRAITÉ COMPLET
DE
PHILOSOPHIE,
DU POINT DE VUE DU CATHOLICISME ET DU PROGRÈS.

PARTIE DOGMATIQUE.

CHAPITRE II.

Nous avons dit, dans le volume précédent, que la logique avait pour but de reconnaître et d'établir quels étaient les moyens de certitude usités entre les hommes. Dans notre chapitre premier, nous avons étudié ceux de ces moyens qui sont acquis à l'enseignement; nous avons essayé d'en déterminer la portée, et nous avons proposé les corrections et les modifications que nous avons jugées nécessaires. Le résultat de ce travail, résultat qui n'aura pas échappé à nos lecteurs, et que nous n'avons d'ailleurs cessé de faire aperce-

voir, c'est que quelques uns des plus importans comme des plus féconds des procédés logiques ont, jusqu'à ce jour, échappé à l'enseignement. Nous nous proposons de nous occuper particulièrement de ces derniers, dans le chapitre qui va suivre; nous essaierons de fixer quel en est l'usage concurremment avec ceux que nous avons démontrés précédemment; nous voulons en un mot faire de telle sorte, que cette seconde partie offre le plan d'une exposition dogmatique et complète de la logique.

Ce chapitre sera divisé en trois sections principales. La première sera consacrée à l'exposition du *criterium* ou de la méthode universelle; la seconde, à l'exposition des méthodes d'invention; dans la troisième, nous parlerons des méthodes de probation.

SECTION PREMIÈRE.

DE LA CERTITUDE OU DU CRITERIUM UNIVERSEL.

INTRODUCTION.

La recherche d'un moyen universel de certitude, est le problème premier de la philosophie; c'est celui qu'à certaines époques, l'on a poursuivi avec le plus d'ardeur; c'est une question que l'on pose encore aujourd'hui; que chaque jour l'on essaie de résoudre, et devant laquelle chaque jour l'on s'épuise et l'on se reconnaît impuissant. La plupart des écoles de philosophie, ou au moins toutes celles qui ont exercé une influence fondamentale sur la science, ont débuté par une solution sur la certitude et en ont pris origine. Leur fortune et leurs succès ont été proportionnés à la fécondité de la solution qu'elles avaient choisie. Comme ces solutions n'étaient ni absolument vraies, ni absolument fausses, il

s'en suivit toujours quelque bien; mais comme en même temps elles étaient seulement approximatives, il arriva aussi toujours qu'après ce peu de bien produit, l'imperfection devint manifeste; l'école devint stérile, le plus souvent nuisible aux progrès de la science, et en définitive fut abandonnée. Telle est l'histoire du pythagorisme, du platonicisme, de l'aristotélisme, du cartésianisme, du sensualisme et de l'éclectisme, etc. Pythagore proposait la méthode des combinaisons numériques pour représenter la certitude de l'harmonie universelle; Platon proposait la doctrine des idées archétypes pour mettre un terme à l'anarchie des idées; Aristote proposait les facultés de l'homme, c'est-à-dire l'observation et le syllogisme qu'il déclarait être la forme absolue de la raison humaine; Descartes proposait son doute méthodique; le sensualisme a proposé la certitude de la sensation et de l'expérience; l'éclectisme, la certitude du moi et des aptitudes ou idées qui y étaient innées. Presque toutes ces opinions sont encore présentes aujourd'hui, et l'on se dispute en leur nom; mais parmi elles, il n'en est pas qui soit de force à conquérir l'une des convictions qui lui sont opposées. Ce fait seul, selon nous, suffit pour prouver que la vérité ne réside dans aucune d'elles. Les hommes graves en ont depuis long-temps jugé ainsi, et en conséquence renonçant à l'es-

poir de découvrir le secret de la certitude universelle, ou doutant même qu'il pût en exister une semblable pour les hommes, ils ont essayé de la remplacer en fixant quelle était la certitude particulière de chaque spécialité; car, ils ont cru reconnaître que chaque sujet particulier avait un *criterium* qui méritait confiance tant qu'on ne le transportait pas hors de l'ordre de questions auxquelles il paraissait approprié. C'est cette opinion qui a dicté les traités de logique de Port-Royal et de Lyon (1) et fondé l'enseignement que nous avons vu; mais il s'est trouvé que ces *criterium* spéciaux, non seulement n'étaient point à l'abri de toute critique, mais encore qu'ils trompaient souvent. Ils étaient d'ailleurs au dessous d'une multitude de questions. Ainsi, cette méthode artificielle de certitude a encore été insuffisante et les insuccès éprouvés ont laissé à nu dans la science une plaie que l'on ne pourra fermer avant d'avoir découvert le *criterium* véritable.

Nous croyons fermement avoir trouvé ce *criterium* de la certitude; mais c'est une idée si nouvelle et si simple en même temps, qu'avant d'en entreprendre l'exposition directe, nous croyons nécessaire de présenter quelques observations préliminaires, soit pour donner à nos

(1) Voyez t. Ier, p. 365.

lecteurs le même coup d'œil que nous en ces matières, soit pour faire apercevoir la convenance et la portée d'une conception que l'on examinerait peut-être sans une attention suffisante si on la présentait tout d'un coup et sans préambule aucun.

Nous ferons donc remarquer d'abord qu'au milieu des malheurs et des insuccès qui n'ont manqué à aucune des espérances que l'on avait fondées sur les diverses certitudes proposées, personne ne s'est demandé en vertu de quoi l'on jugeait que l'un des *criterium* fût sans certitude, ou que l'un de ses produits fût faux. Personne n'a pensé à chercher si ce *quid* avec lequel on prononçait sur la valeur du *criterium* et de ses produits, si ce *quid* n'était point quelque chose qui approchât de la certitude, et ce que c'était. Il était bien évident, en effet, que les divers moyens de certitude proposés n'avaient pas été jugés les uns par les autres, de telle sorte que l'on pût dire qu'ils s'étaient détruits les uns les autres. L'histoire nous apprend que ces moyens n'ont pas tous été trouvés en même temps, mais successivement dans l'ordre des temps ; elle nous apprend de plus que toujours l'un de ces moyens fut cherché et trouvé long-temps après que l'on s'était manifestement prouvé que le *criterium* précédent était insuffisant ou stérile. Il ne faut pas remonter bien loin dans le passé pour aper-

cevoir ce fait; ainsi c'est parce que l'aristotélisme était reconnu improductif et erroné, que Descartes invoqua le doute méthodique; c'est parce que celui-ci était insuffisant, que le sensualisme eut des chances; et c'est par une raison semblable, à l'égard de ce dernier, que vint l'éclectisme. C'était donc de quelque autre chose que de l'invention d'un *criterium* nouveau qu'était résultée la négation des *criterium* antérieurs. Or, qu'était ce quelque autre chose? Était-ce la science? Non, car elle ne pouvait se juger elle-même; l'erreur ne peut pas montrer l'erreur; l'identité ne peut pas juger l'identité.

Pour découvrir la cause de ces négations répétées et trouver cette force inconnue plus certaine que toutes les certitudes proclamées, cette force qui agissait sans se montrer, il nous semble qu'il était tout simple de supposer qu'elle émanait de quelque autre connaissance, non pas l'égale de la science, non pas semblable à la science, car entre des choses égales ou semblables il ne peut jamais y avoir plus qu'une équation dont le résultat, quant à la solution qui nous occupe, serait le doute et non une décision affirmative quelconque. Cependant personne encore n'a fait cette réflexion. On a toujours cherché uniformément le *criterium* de la certitude, soit dans la science, soit dans les moyens de la science, c'est-à-dire, soit dans quelque

connaissance ontologique, soit dans les facultés mêmes auxquelles on attribuait ces connaissances, telles, par exemple, que les idées archétypes de Platon, les idées innées de Descartes, la conscience, les sens, le raisonnement, le consentement universel, etc.

Nous ne répéterons pas ici les objections vulgaires que l'on a opposées à ces divers *criterium;* nous ne rappellerons pas que l'on a objecté avec raison, à l'occasion de chacun d'eux, qu'il était inapplicable au plus grand nombre de questions, qu'il était incertain, variable, hypothétique, individuel, etc.; nous ferons seulement remarquer qu'il est impossible, en bonne logique, d'admettre que la certitude réside jamais dans un moyen. En effet, un moyen est toujours quelque chose d'approprié à un but, par suite dépendant de ce but, vrai s'il s'y rapporte ou y tend complétement, faux s'il ne s'y rapporte ou n'y tend qu'imparfaitement. On juge le moyen par le but ou plutôt par la convenance qu'il présente avec celui-ci. La certitude donc réside plutôt dans le but que dans le moyen; le *criterium* qui juge le moyen, est déduit du but, et non de toute autre part.

Si nous appliquons ce raisonnement pour voir à quel point la science est une source de certitude, nous trouverons que certainement le *criterium* universel ne réside point en elle. En effet,

la science n'est point à elle-même son propre but ; elle ne représente autre chose, quant à l'humanité, que les facultés appelées du nom de raisonnement dans l'homme individuel, c'est-à-dire un mode d'activité dirigé en vue d'une certaine fin, en un mot, un moyen ou un instrument pour atteindre un but. Et si la science, parce qu'elle n'est qu'un moyen, ne peut en aucun cas fournir le *criterium* universel, à plus forte raison en est-il ainsi des moyens mêmes de cette science dont nous parlions tout à l'heure, c'est-à-dire du raisonnement, des sens, des aptitudes, de la conscience, etc. De quelque part même que viennent ces derniers moyens, qu'ils soient un effet du travail des hommes, ou un don du Créateur, ils ne renferment pas davantage le *criterium* dont nous nous occupons. En effet, dans le premier cas, ils ne contiennent en eux d'autre certitude que celle de la coaptation au but qu'on s'est proposé en se les faisant. Dans le second cas, il faudrait remarquer que ces dons de Dieu, bien qu'attachés à la nature humaine, ou innés comme on le dit, n'entravent point notre liberté, et que par conséquent ils ne sont point absolus, concluant rigoureusement, invinciblement, nécessairement, ainsi qu'ils le feraient si en eux résidait le *criterium* de la certitude. Ces moyens ne nous empêchent point de nous tromper ; donc de quelque part qu'ils vien-

nent, ils ne contiennent point nécessairement la certitude.

Ces observations prouvent que pour trouver la solution du problème, on s'était placé sur un mauvais terrain ; mais on a eu le tort, en outre, de ne point parcourir tout le terrain où l'on s'était établi, et de ne point l'étudier suffisamment.

Puisque, se laissant guider par l'analogie, on cherchait la certitude, c'est-à-dire un moyen de juger certainement des choses, dans la catégorie des moyens, on devait, ce nous semble, se demander ce que c'était qu'un moyen et ensuite épuiser la catégorie des moyens.

Or, qu'est-ce qu'un moyen de l'ordre de ceux dont nous nous occupons, considéré en lui-même, et abstraction faite de l'idée de but? C'est, soit un instrument, soit un mode de l'activité humaine, ou, en d'autres termes, une manière d'agir.

Cette définition n'offre rien qui soit au delà de la science des époques où furent proposés plusieurs des motifs de certitude dont il a été question; elle est au contraire parfaitement en rapport avec l'état de cette science (1). Cependant on n'en a point fait usage. Nous devons croire que ce fut une chose fâcheuse, car il nous sem-

(1) Voyez les Dictionnaires de Chauvin et de Trévoux.

ble que par cette voie on se fût au moins grandement rapproché du point de solution.

En effet, pour acquérir un résultat nouveau sur la question de la certitude, il suffisait de procéder par voie d'exclusion sur tous les instrumens, sur toutes les manières d'être ou tous les modes d'activité propres aux hommes, en écartant ceux de ces modes qui paraîtraient égaux ou de valeur semblable.

Or, on possédait, pour prononcer à ce dernier égard, une méthode qui nous paraît parfaitement sûre. On doit, en effet, considérer comme des modes d'activité supérieurs à tous les autres, ceux de ces modes qui, dans l'ordre des temps, ont précédé les autres; car ce sont nécessairement ceux-là qui sont les plus importans et les plus essentiels à la conservation des hommes. On doit au contraire considérer comme de moindre ou d'égale valeur ceux qui, dans l'ordre des temps, ont apparu, soit simultanément, soit postérieurement à quelques autres, ainsi que ceux qui peuvent être momentanément poursuivis, ou momentanément abandonnés sans qu'il en résulte des accidens graves pour l'espèce humaine. En appliquant ces considérations à tous les modes d'activité humaine sans exception, on eût été assuré, ce nous semble, de trouver quels étaient les modes d'activité primitifs et essentiels. En même temps, on

se fût placé dans une voie excellente, si ce n'est pour atteindre le principe de la certitude, au moins pour s'en rapprocher, car on ne peut douter que la certitude ne soit une puissance qui ait été toujours présente dans l'humanité, et par suite on ne peut non plus douter qu'on s'en rapproche toutes les fois qu'on élimine un mode d'activité postérieur ou inférieur à un autre dans la durée des siècles, et toutes les fois que l'on reconnaît et que l'on nomme la manière d'être antérieure la plus importante.

En effet, en nous servant nous-même de ce procédé, nous trouvons que ce qui est antérieur à toutes les choses humaines, c'est le moyen politique ou la manière d'être sociale; c'est la société. Sans elle, point de science, point d'art, point de tradition; sans elle, l'homme même ne serait point tel que nous le connaissons. Le mode d'activité par lequel la société existe, est donc le mode d'activité ou le moyen premier et supérieur.

C'eût été déjà avoir fait un pas immense que d'avoir reconnu la certitude sociale comme antérieure et supérieure à la certitude scientifique ou à toute autre, car c'était reconnaître en même temps que chaque individu et chaque spécialité devaient déduire leur certitude de celle de la société elle-même, c'est-à-dire se considérer comme parties ou fonctions d'un ensemble. Nul

doute qu'une telle découverte n'eût épargné beaucoup de malheurs à l'humanité, et n'eût écarté beaucoup de mauvaises doctrines, toutes celles, par exemple, qui posent l'égoïsme comme premier principe, ou concluent à cet égoïsme.

Mais ce n'est pas assez que de reconnaître d'une manière générale qu'il y a une certitude sociale, une fois que l'on est parvenu sur ce terrain on est forcé d'avancer, et par suite obligé bientôt de reconnaître que la société elle-même confesse un *criterium*. Or, où réside ce *criterium?* C'est évidemment dans la législation. Mais la législation elle-même avoue certains principes dont elle n'est que le développement. Ce seront donc ces principes que l'on devra admettre, provisoirement au moins, comme ce qu'il y a de plus voisin de la certitnde.

Nous devons encore nous arrêter en ce lieu pour faire remarquer combien ce genre de certitnde est supérieur à celui qu'offre le terrain de la science. Il est, en effet, facile de prouver que les principes sur lesquels repose l'état social ne sont rien moins qu'arbitraires, plus assurés, plus invariables que toute espèce de conception scientifique. Ce sont, en un mot, des conditions d'existence tellement nécessaires, que la société est menacée toutes les fois qu'elle les met en oubli. Il est vrai que, parmi les principes que l'on

inscrit dans le nombre de ces conditions d'existence, il en est qui peuvent être modifiés ou totalement changés sans que la société soit détruite ; il est vrai qu'il y a en eux certaines parties qui ne sont point aussi nécessaires les unes que les autres. Mais comment choisir parmi ces principes ; comment distinguer ce qu'il y a d'essentiel de ce qu'il y a d'arbitraire et de variable en eux ; comment enfin discerner, dans les conditions d'existence, ce que l'on peut en modifier ou en changer sans mettre en péril la société, de ce que l'on ne peut ni attaquer, ni même toucher sans un danger imminent? Cela est possible certainement, car on l'a fait nombre de fois ; on a nombre de fois invoqué ce *criterium* caché pour changer la législation et introduire de profondes modifications dans l'état social ; il est vrai que l'on s'en est servi toujours sans le nommer entièrement, et sans le définir complétement, quelquefois même sans en avoir nettement conscience. A cause de cela, il a été possible de se tromper très souvent ; ainsi, d'autres fois on a voulu, du point de vue d'une certitude de l'ordre scientifique, opérer des modifications du même genre, autant de fois il est arrivé, ou que la société s'est soustraite violemment à ces tentatives erronées, ou qu'elle a succombé dans l'expérience. L'histoire nous raconte un grand nombre de révolutions dont les unes ont été

avantageuses à la société, les autres nuisibles. Elle nous apprend en même temps que ces dernières ont été toutes uniformément entreprises au nom d'une certitude de l'ordre scientifique. Par là nous trouvons la confirmation de ce qui a été dit précédemment, savoir : que la certitude ne réside pas dans la science, et qu'il faut la chercher dans la voie où nous sommes, et dans laquelle nous venons d'avancer presque au point d'atteindre le but. En effet, ce moyen par lequel on prononce sur les principes mêmes de ce qui est le plus essentiel pour les hommes, c'est-à-dire de l'état social, ce moyen doit être aussi rapproché que possible du *criterium* de la certitude, s'il n'est ce *criterium* même.

Or, ce moyen n'est point la législation, car celle-ci ne peut se juger elle-même. Ce moyen n'est pas la société, car il est prouvé que la société se trompe, et si elle était identique à la certitude elle ne se tromperait jamais, elle ne douterait jamais. Cependant la société doute et se trompe comme la science et la philosophie. A cet égard l'histoire nous apprend que dans les siècles où la question de la certitude tourmente la philosophie, elle tourmente aussi la société. Les mêmes doutes qui troublent la science agitent les nations. A ces époques, à défaut d'un *criterium* universel on possède un scepticisme universel. On ne croit plus au gouvernement ni

à la législation, et le gouvernement aussi bien que le législateur ne croient plus à la société ni à eux-mêmes; on ne croit plus à la science, ni à l'art, et la science et l'art ne croient plus à eux-mêmes. Tel fut l'état de la Grèce il y a vingt siècles; tel est aujourd'hui celui de l'Europe. Parce que la société doute, le problème du *criterium* de la certitude a encore une fois bouleversé la philosophie et la science.

Puisque la société peut douter d'elle-même et savoir qu'elle en doute, puisqu'aussi elle peut croire en elle et savoir qu'elle y croit, puisqu'en un mot la société peut se juger elle-même, il faut admettre que le moyen de la certitude est quelque chose qui est parfaitement séparé et parfaitement différent de la société et de tout ce qui la constitue, quoique constamment à sa portée et toujours présent devant elle.

En effet, la certitude et le doute sont des états absolument contraires; ils résultent de choses qui évidemment sont opposées l'une à l'autre autant que oui et non. Nécessairement donc, ces choses diffèrent complétement de l'être dans lequel elles peuvent momentanément résider, dans lequel souvent elles alternent et se succèdent. Ainsi le *quid* qui sert à chacun pour juger la société, n'est point quelque chose qui dépende de l'état social même.

Ce *quid*, répétons-le, ne tient point non plus

à l'homme individuel; ce n'est point une de ses facultés, ni rien qui émane de lui. En effet, nous avons déjà écarté les moyens de cette espèce, au commencement de la longue induction que nous poursuivons ici, lorsque nous avons démontré que l'ontologie ne pouvait servir de base à la certitude universelle. Nous ajouterons en ce lieu, afin d'ôter tout prétexte au doute, quelques nouvelles réflexions sur le même sujet. Il est clair que si chaque individu de l'espèce humaine avait en lui une faculté propre à servir de *criterium* de la certitude, faculté individuelle et en même temps commune à tous, comme le sont et l'âme et le corps, jamais l'espèce humaine ne douterait ni ne se tromperait; or, le contraire arrive : l'espèce humaine ne serait pas libre ; elle serait invinciblement entraînée à émettre une opinion et un avis; or, il est certain qu'elle est libre, et il est certain que l'homme est susceptible de diverses croyances et de diverses opinions. Enfin, c'est précisément lorsque l'individu s'abandonne le plus à lui-même, que la société souffre le plus, preuve certaine que le *criterium* n'est point le fait d'une faculté individuelle.

Quel est donc ce quelque chose qui n'est ni la société, ni l'homme, ni la législation, ni la science, ni l'art, et qui cependant les touche également! Quel est ce *criterium* souverain dont les hommes perçoivent si bien la présence ou

l'absence, et dont cependant ils ignorent la vraie place et le vrai nom, s'accordant uniformément à le confondre avec les choses mêmes qu'il est destiné à juger, comme s'il n'était pas absurde de considérer comme une identité, la chose mesurée et la chose qui mesure, le juge et le coupable, la loi et le tribunal qui l'applique, etc. Quel est enfin ce *criterium* dont les hommes peuvent conserver ou perdre la mémoire, dont ils sont libres d'user ou de ne pas user, et qu'ils peuvent en un mot abandonner ou reprendre, négliger ou employer même sans s'en rendre compte?

Voilà enfin la question posée. Il s'agit de nommer la certitude, le *criterium*, la méthode générale, universelle, avec laquelle l'humanité a conquis tout ce qu'elle possède, fondement de toutes ces richesses; antérieure à la société, à la science, aux livres; qui a fourni la matière même sur laquelle on a tant raisonné; qui donne au faible le moyen de juger le fort, à l'ignorant le moyen de juger le savant; qui peut enfin fonctionner dans l'esprit de chacun, même à son insu.

Cette certitude, comme nous l'avons vu, n'est rien de ce qu'elle juge, et, à cause de cela, elle est au dessus de la société, de la législation, de l'homme, etc. Or, qu'y a-t-il au dessus de tout ce qui est humain? La loi de la fonction humaine, la loi qui met cette fonction en harmo-

nie avec toutes les fonctions qui constituent l'ensemble universel !

Il existe deux espèces de fonctions, celles qui sont confiées à des êtres libres, et celles qui sont confiées à des êtres non libres ; les premières ont été réservées à l'homme, les secondes sont celles de l'ordre brut qu'accomplissent les règnes minéral, végétal et animal. Les règnes minéral et végétal sont soumis à la loi fatale des forces aveugles qui les meuvent ; les animaux sont soumis à l'impulsion non moins fatale de l'instinct. L'homme seul est libre ; et il est libre uniquement parce qu'il lui est donné d'accepter ou de refuser la loi de la fonction qui lui est proposée.

Mais, quelle est cette loi ? c'est nécessairement quelque chose entre l'homme et Dieu. Or, que peut-il exister entre l'homme et Dieu ? si ce n'est la loi du devoir, la loi de la pratique, la connaissance de ce que l'on doit faire et de ce dont on doit s'abstenir ; la morale enfin !

L'histoire nous apprend en effet que l'humanité n'a pas été mise complétement nue dans le monde ; mais qu'elle a reçu sur ce qu'elle devait faire et ne pas faire, un enseignement que chaque père est chargé de transmettre à son enfant. L'histoire nous apprend qu'avec ce seul savoir l'humanité a pu se guider. Cette connaissance a été la lumière qui a éclairé ses pas au milieu des ténèbres d'une nature inconnue. Avec

ce seul secours, les hommes ont agi, expérimenté, créé une mémoire commune à tous; ils ont produit avant toute science ce qui paraît le comble de la science, une société; ils ont accumulé d'immenses matériaux et c'est avec ceux-ci ou par l'observation de ce qui avait été fait pour les acquérir, que plus tard les savans ont formulé des méthodes, et classé les spécialités. En un mot la morale est contemporaine de l'humanité; et l'humanité est antérieure à toutes ses œuvres.

On demandera comment la morale peut devenir un *criterium* et une méthode. Pour répondre il suffit d'observer nos propres manières d'agir, même dans des circonstances minimes. Nous portons tous en nous le secret de la question que l'on nous fait. Nous convertissons la morale en *criterium* toutes les fois que nous prononçons sur les inconnues en concluant des règles qu'elle nous impose. Nous la convertissons en méthode d'invention toutes les fois que nous déduisons de l'un des préceptes qui y sont contenus, la série des actes qui sont subordonnés, et que nous en tirons la conséquence que les objets et les moyens de ces actes existent dans le monde extérieur brut ou vivant. Nous la convertissons en méthode de vérification, toutes les fois qu'une conception théorique nous étant donnée, nous en déduisons les conséquences pratiques, et que

comparant cette pratique aux prescriptions morales, nous prononçons que cette dernière y est conforme ou contraire.

Il n'y a pour l'homme que trois positions spirituelles ou sociales possibles : celle du but auquel il croit et qu'il désire ; celle du raisonnement par lequel il conclut à l'acte conforme au but ; celle de l'action elle-même ou de la pratique. L'homme qui n'est point dans l'une de ces trois positions, n'est plus un être social ; c'est un individu dégradé, inférieur à la bête et de moindre prix qu'elle ; car il est sorti de sa fonction, tandis que celle-ci accomplit la sienne ; n'ayant, d'ailleurs, rien de plus élevé que la bête, livré aux instincts de sa nature animale, courant à sa femelle et à sa proie, soignant ou négligeant ses petits, s'éveillant, s'endormant, se colérant, selon que les appétits de la chair ou s'éveillent ou s'endorment ; brute qui n'est capable de quelque chose que pour elle-même. Or, cette vile matière, ce misérable troupeau, n'a jamais été rien dans l'humanité, elle n'a rien produit, rien laissé ; car qui ne pense qu'à lui, meurt tout entier. Il est question ici de ceux-là seulement qui ont pris une part dans les choses appartenant à la tradition humaine. Examinons ces trois positions de l'homme, d'une manière générale, et voyons comment chacune d'elles a pour principe et pour juge la morale.

L'homme, s'il n'est une brute, a toujours un but. Seulement ce but est individuel, ou social. Dans le premier cas il est hors de la certitude, il agit nécessairement contre elle; car la grande certitude formulée et instituée par la morale, c'est qu'il est né pour être en relation avec ses semblables. Dans le second cas, il est placé au point de vue du but social ou de l'une des spécialités de ce but. Or, alors quelle autre loi le gouverne que la morale? celle-ci n'est-elle pas en effet la loi générale des rapports des hommes entre eux?

Pour passer du but à la pratique, il faut nécessairement franchir un intermédiaire, celui du raisonnement, par lequel on proportionne ses actions à la fin que l'on veut obtenir. Le raisonnement peut avoir pour fin seulement un intérêt individuel; dans ce cas, il conclut tout au plus à une expérience personnelle qui ne tarde pas à disparaître avec son auteur. Le raisonnement entrepris dans une vue sociale, est le seul qui puisse profiter à tous et qui soit de nature à être conservé. C'est cette espèce de raisonnement qui engendre la science; or, la science est de nulle valeur si elle ne conclut pas à une pratique : chaque connaissance dont elle est composée, a donc été jugée par une pratique; autrement elle n'aurait point été conservée, et la tradition l'eût négligée. — Or, quel est le *criterium* de la pra-

tique? N'est-ce pas le but, ou la morale; et par conséquent le juge et la loi générale de la science peut-il être autre chose que la morale? Telle a donc été la méthode de l'humanité. De la loi morale elle a conclu à une pratique; pour atteindre à la pratique, elle a raisonné, et de là engendré la science. La science elle-même a été vérifiée par la pratique, et la pratique par la morale; en sorte que l'on peut dire, que la loi morale est le commencement et la fin de toutes les choses humaines. La morale est donc la vérité universelle, absolue de ce monde, toujours présente, toujours sensible, indépendante du temps et des hommes, séparée de Dieu même qui l'a donnée.

D'après ces préliminaires, nos lecteurs savent quel est le résultat que nous nous proposons d'atteindre dans cette première section de notre logique; ils savent quelle est la certitude, quel est le *criterium* dont nous voulons démontrer la légitimité et les usages. Ils aperçoivent, sans doute, déjà quelles objections nous avons à résoudre, et quels préjugés nous avons à vaincre. En effet, avant nous, toutes les écoles philosophiques ont uniformément enseigné que le *criterium* de la vérité était de l'ordre scientifique ou rationnel.

En proclamant, il y a quelques années, que le *criterium* était au contraire de l'ordre pratique, nous nous sommes attendu qu'il serait généralement accepté par tous les hommes qui se livrent activement à la culture d'une science ou d'un art, par tous ceux qui s'occupent de questions politiques ou sociales; tous ceux enfin qui agissent, c'est-à-dire, par la très grande majorité. Mais nous avons craint qu'il ne fût généralement repoussé par ceux qui s'adonnent à la spéculation pure. Il s'est trouvé que nous ne nous sommes trompés, ni dans notre attente, ni dans nos craintes, quoique celles-ci fussent exagérées. Cependant, il nous a suffi presque toujours, jusqu'à présent, pour vaincre les répugnances, de développer les motifs et les usages du *criterium* que nous proposons. Mais, en ce lieu, nous ne pouvons borner notre travail à une simple exposition de ce genre. Il est nécessaire de prévoir les objections et les doutes; il est nécessaire de ne laisser, s'il est possible, aucun prétexte aux opinions opposées. Notre marche sera moins rapide et moins facile; mais aussi plus sûre. Nous ne pouvons apporter trop de soins pour hâter le moment où sera généralement adopté un principe qui nous semble le complément du catholicisme dans l'ordre philosophique et scientifique et de nature à étendre la souveraineté du Christianisme à toutes les espèces de questions.

Nous avons disposé les paragraphes qui vont suivre comme les termes d'un raisonnement dans lequel nous nous proposerions de conduire le lecteur, de l'acceptation de quelques principes premiers, à la reconnaissance d'une vérité définitive.

§ Ier. — LE CRITERIUM DE LA CERTITUDE EST DE L'ORDRE DES CONNAISSANCES ENSEIGNÉES.

Il nous semble qu'on a le plus souvent confondu l'idée de la possession d'un principe de certitude, avec celle de la possession du principe de la vérité elle-même, ce qui est absurde, car c'est placer l'homme sur le pied d'égalité avec Dieu quant à la connaissance; c'est supposer qu'il a été donné à l'homme de savoir plus qu'il ne lui est nécessaire, en un mot de savoir l'infini, ce qui évidemment n'est pas vrai; c'est admettre un Dieu mort en quelque sorte, immobile, ne produisant plus rien dès qu'il eut produit notre globe et l'homme, c'est-à-dire refuser à Dieu une qualité qui est en synonymie parfaite avec l'attribut d'être créateur et infini, celle d'agir infiniment dans des directions infinies, etc.

Il nous semble encore qu'on a le plus souvent procédé, dans le sujet dont nous nous occupons, comme si l'on allait à la recherche d'une essence, et comme si la certitude était une essence. Ainsi

on a voulu expliquer ce que c'était que croire, connaître, etc.; on a voulu nous dire pourquoi et comment on croyait et on connaissait, etc. Un grand nombre d'auteurs modernes ont placé là le problème de la certitude, et ils en ont fait par suite un problème d'infaillibilité. Parce qu'infailliblement, agir, c'est agir, croire, c'est croire, etc., ils ont affirmé qu'on était certain de la même manière; et comme agir et croire sont des facultés, ils ont affirmé que la certitude était une faculté, la vérité une faculté, etc.

De là d'abord la doctrine du sens intime, présenté comme juge de la certitude; mais savoir que nous sentons et que nous agissons, ce n'est pas savoir que nous sentons bien et que nous agissons bien. D'ailleurs sent-on toujours que l'on sent, que l'on agit, que l'on croit; a-t-on toujours un sentiment parfait, une conscience parfaite à cet égard? Non certainement. Nous citerons dans cet ouvrage des cas qui ne laisseront point de doutes sur ce sujet. En outre, que chacun s'observe, et chacun pourra se rendre témoignage que, dans une partie de sa vie et dans un grand nombre de cas, il a senti, agi, cru, etc., sans en avoir immédiatement la conscience intime. Presque toutes les fois même, si ce n'est toutes les fois, que l'on a produit un fait, sans cependant en conserver un souvenir, il en a été ainsi. Cela arrive ordinairement dans

l'état de somnambulisme, de sommeil, de délire, et même de l'exaltation la plus régulière. Il n'est pas sans exemple de rencontrer des hommes qui, dans une bataille, ont fait des actes remarquables et du plus grand courage, dont eux seuls n'ont point eu conscience, et dont ils n'acquièrent le souvenir que sur le témoignage des autres.

Dans la voie que nous critiquons, on a encore proposé la doctrine des certitudes ou des idées innées. Cette doctrine est en contradiction avec le fait général que les hommes manifestent des idées diverses et même des idées opposées, comme oui et non, vrai et faux. Il suffirait de montrer un seul homme qui ne fût pas d'accord avec ses semblables, pour démontrer l'erreur du système, et on peut en montrer des millions. Aussi les philosophes qui ont adopté cette théorie, ont réduit les idées innées à quelques unes de principales seulement; mais l'objection reste toujours, car on trouve des hommes qui n'ont pas même ces idées d'élite, non parce qu'ils les ont rejetées, mais parce qu'ils ne les ont pas reçues. On peut citer aujourd'hui des incrédules par cette dernière cause, incrédules qui le sont de naissance en quelque sorte. D'ailleurs une certitude, en tant que certitude, n'est pas nécessairement un *criterium*. On peut posséder mille certitudes sans savoir que ce sont des cer-

titudes, précisément parce que l'on ne possède pas de *criterium* pour les juger.

Enfin, dans la voie dont nous nous occupons, on a fait de la vérité un être, et par suite on a dit que la certitude existait en nous comme être. Nous n'avons à présenter à cet égard d'autres objections que celles précédemment énumérées, car tous nos argumens se réduisent en définitive à celui-ci : Les hommes se trompent, donc la vérité ne réside pas nécessairement en eux.

Toutes les écoles dont il vient d'être parlé, ont été hors de la vérité parce qu'elles étaient hors de la question. Leurs prétentions ont été trop grandes. Il s'agit pour nous, non pas de savoir ce que c'est que la vérité en elle-même, mais quel est le moyen de discerner la vérité.

L'homme est un être libre, appelé à choisir entre le bien et le mal, exposé au vrai comme au faux. Il a besoin d'un moyen propre à guider ses choix et à les rendre certains. L'idée et le fait de la liberté humaine, emporte celle du choix ; celle du choix emporte celle de plusieurs moyens, et entre autres d'un moyen de choisir ; mais en même temps aussi l'idée de liberté emporte celle que l'homme est libre dans l'usage qu'il fera de son *criterium*.

La question du *criterium* de la certitude n'est pas dans la solution de l'essence même de la connaissance, car l'homme connaît le mal et le

faux de la même manière dont il connaît le bien et le vrai. Le fait spirituel est, également, dans ces deux cas, quelque chose de substantiel ; les connaissances diffèrent, mais les voies ontologiques de la connaissance ne diffèrent pas.

La question du *criterium* de la certitude, quant à l'homme, n'est point résolue par l'admission des idées innées, ni par celle d'une faculté innée ; car en supposant celles-ci réellement existantes, on trouve : ou qu'elles détruisent la liberté de l'homme, ce qui est faux ; ou qu'elles laissent l'individu libre, et l'on reconnaît que, dans ce cas, il a besoin en outre d'un *criterium* pour juger de la valeur de ces idées.

Il faut donc revenir à des considérations plus positives et plus en rapport avec la condition de l'homme sur la terre. Or, de ce que l'homme est laissé libre de choisir entre le vrai et le faux ; de ce que l'homme, en divers lieux et en divers temps, pense et agit de diverses manières ; de ce qu'il y a des hommes qui se trompent, dans une certaine direction, pendant toute leur vie ; de ce qu'il y en a d'autres qui se trompent rarement, ou autant vaut dire jamais ; de ce que l'homme apprend toutes choses, le vrai comme le faux ; on est, selon nous, obligé de conclure que *le criterium de la certitude est de l'ordre des connaissances enseignées.*

On nous demandera sans doute comment, si

l'homme n'a pas naturellement la certitude, il se fait qu'il peut la reconnaître, et l'on nous fera de cette question une objection. Nous pourrions écarter cette difficulté en répondant que l'homme ne sait pas encore, aujourd'hui, reconnaître la certitude; car, bien qu'il la possède, il ne saurait même la nommer. Mais nous pouvons aussi satisfaire complétement à la question. Dans ce but, il nous suffira de faire observer que l'homme accepte le *criterium* de la certitude, de la même manière qu'il accepte toute autre idée. Là-dessus, on nous interrogera sans doute de nouveau, et l'on nous demandera comment l'homme peut distinguer le vrai du faux, en un mot, reconnaître que telle idée est la certitude et non pas le faux? Nous répondrons 1° que l'homme ne distingue pas toujours le vrai du faux, et la preuve c'est qu'on peut lui enseigner un *criterium* faux. On ne manque pas d'exemples à cet égard; les tribunaux jugent tous les jours des individus qui ont eu le malheur d'un pareil enseignement; tel était entre autres cet ex-magistrat auquel un procureur-général reprochait de ne pas avoir le sens moral; tels sont ces gens dont tout le monde a rencontré quelqu'un, et qui ont, comme on le dit, l'esprit faux.

2° Ce qui fait que l'homme s'aperçoit qu'il a un *criterium* faux, c'est qu'en agissant il se fait mal ou s'en fait faire; et s'il l'a faux en toutes parties

il se tue. En effet, il n'est pas vrai, comme l'affirme une ancienne définition scholastique, que le faux ou l'erreur ne soit rien de plus que le néant; le faux est quelque chose de très réel, quant aux hommes; c'est le mal, la souffrance, la stérilité, et souvent une mort douloureuse.

On nous objectera encore, que l'homme peut sentir qu'une chose est certaine, de la même manière qu'il sent son existence, ou qu'il a conscience de lui-même; mais nous dirons d'abord que, dans une hypothèse pareille, il faudrait reconnaître que tout sentiment est une certitude. Ensuite, nous adressant aux opposans : êtes-vous bien sûrs, leur dirons-nous, que l'homme ait le sentiment de lui-même, c'est-à-dire la conscience de son moi, en vertu d'une connaissance congéniale en quelque sorte, et non enseignée? Il y a beaucoup de raisons pour en douter. En effet, dans la métaphysique vulgaire on admet que le *moi* ne peut avoir conscience de lui-même, s'il n'a le sentiment du *non-moi*. Or, le *non-moi* est certainement une chose enseignée, car c'est une notion qui vient de l'extérieur. Donc *à fortiori* le moi est une notion résultant d'un enseignement. Nous ajouterons enfin, qu'en beaucoup de circonstances, on peut se rendre témoignage qu'on n'a pas conscience de soi-même, par exemple, dans les rêves, la syncope, etc. Nous citerons, dans cet ouvrage, des

observations où l'on verra que l'absence de ce sentiment a été quelquefois manifeste. L'assertion que nous émettons en ce lieu, laissera certainement le plus grand nombre de nos lecteurs dans un grand embarras, mais ce n'est pas ici le moment de nous expliquer ; nous les renvoyons à l'ontologie.

Il nous semble que les réponses précédentes suffisent pour écarter le doute à l'égard de notre affirmation sur l'origine du *criterium;* cependant nous ne l'avons démontré encore que négativement en quelque sorte, c'est-à-dire par l'absurde ; il nous reste à émettre une preuve positive. Or, de ce que le vrai comme le faux s'enseignent, de ce que le vrai comme le faux, c'est-à-dire la présence ou l'absence du véritable *criterium* sont concordans à la présence ou à l'absence de certains enseignemens, il nous semble qu'il est impossible de conclure autre chose sinon, comme nous l'avons dit, que le *criterium* de la certitude est du nombre des connaissances qu'on enseigne. Reste à savoir quelle est cette connaissance et dans quel ordre d'enseignemens elle réside.

§ II. — LE CRITERIUM DE LA CERTITUDE N'EST POINT UNE CONNAISSANCE DE L'ORDRE ONTOLOGIQUE ET SCIENTIFIQUE, MAIS UNE CONNAISSANCE DE L'ORDRE PRATIQUE.

Il faut commencer par définir les mots, et fixer le sens que nous y attachons pour l'usage que nous en ferons en ce lieu. Par ontologie nous entendrons la connaissance des êtres existans, abstraction faite de leurs actions ou de leurs rapports réciproques. Par science, nous entendrons les spéculations faites sur l'essence ou les propriétés de ces êtres, considérés isolément ou en eux-mêmes. Enfin, par pratique, nous entendrons directement l'opposé de ce qui est signifié par les deux mots précédens, c'est-à-dire les actions ou rapports réciproques des êtres, abstraction faite de l'essence et des qualités de ces êtres, abstraction faite de toute spéculation établie à ce sujet. Il est bien entendu que le sens que nous prêtons à ces diverses expressions, est relatif seulement à l'usage que nous allons en faire ici. Ce sens a été généralement reçu avant nous dans la question que nous traitons; nous nous conformons donc pour un moment aux habitudes de la philosophie gréco-romaine que l'on a importées dans le langage moderne. Plus tard nous emploierons tous ces mots dans l'acception que,

selon nous, ils doivent avoir, et que la pratique vulgaire leur a déjà attribuée. Mais entrons dans la discussion.

L'homme n'est point un être absolu. Il est dépendant, de toutes manières et à tout instant, du milieu dans lequel il est placé, ainsi que des rapports qu'il perçoit et qu'il subit. L'homme est un être relatif. Si donc il existe une connaissance absolue que l'on puisse appeler une certitude, une connaissance qui ne trompe jamais, et soit de nature à nous conduire toujours sûrement au sein de nos relations innombrables ; si cette connaissance absolue existe, évidemment ce n'est pas l'homme qui se l'est donnée lui-même ; pour se l'avoir faite il faudrait que cet être relatif eût au moins connu toutes les relations qu'il peut subir, chose qu'il ne sait pas encore après plus de cinq mille ans de tradition ; c'est-à-dire qu'il faudrait qu'il eût su avant de savoir, ce qui est impossible ; l'homme a donc reçu cette connaissance ; elle lui a été donnée.

Or, en supposant que cette connaissance ait été octroyée par un être bienveillant et prévoyant, cet être a dû nécessairement donner à l'homme la connaissance dont celui-ci pouvait tirer le meilleur et plus avantageux usage, dans l'ordre de ses relations.

A quoi lui eût servi le savoir ontologique tout seul ? à rien ! — En effet, supposez qu'on lui ait

appris que Dieu existe, que le soleil et les planètes existent, etc.; quelle pratique immédiate pouvait-il tirer de là?

Il était plus simple et meilleur de dire à l'homme : tu feras cela; et tu t'abstiendras de cela; autrement, il t'arrivera telle chose. Or, ceci est une connaissance de l'ordre pratique. Ceci, il est vrai, suppose ou plutôt commande des spéculations scientifiques; mais ce n'est ni de la science, ni de l'ontologie; c'est de la pratique ou de la morale.

Il est d'expérience, au reste, et l'histoire est là pour en faire foi, que le savoir ontologique ne dispense pas du savoir pratique; tandis que le savoir pratique, sans savoir ontologique, suffit pour guider les hommes et les nations.

Jugeons, d'ailleurs, le fait par ce qui se passe ordinairement et à tout instant dans chaque homme. L'homme raisonne et fait de l'ontologie à tous momens : mais, pourquoi? pour agir, pour pratiquer. — Par quoi décide-t-on de la justesse d'un raisonnement? par la pratique. — Par quoi juge-t-on de la bonté d'une pratique? par la règle absolue de cette pratique, c'est-à-dire par la morale. — Par quoi juge-t-on de l'ontologie? par la pratique, et par conséquent encore en définitive, par la loi de la pratique, c'est-à-dire par la morale.

Entrons dans un autre système de considéra-

tions, nous trouverons encore que le meilleur *criterium* doit être de l'ordre pratique.

Il faut distinguer l'être proprement dit, considéré en lui-même, et abstraction faite de toute relation, de l'être agissant et en relation. L'être, dans un cas et dans l'autre, est, sans doute, toujours le même : mais il ne donnera pas lieu à des considérations semblables; sa position ne se ressemble pas : ce qui suffit à un être immobile et isolé, ne suffit pas à un être en activité et en relation.

Ainsi, il faut distinguer l'homme considéré en lui-même et isolément, de l'homme en activité et en relation. Tant que l'homme est immobile, tant qu'il n'agit pas, il n'a besoin d'aucun savoir. Les forces qui l'ont créé suffisent à le conserver; il est alors, comme l'embryon dans l'œuf, rien de plus qu'une existence entretenue par des forces à l'égard desquelles il n'a rien à prévoir ni rien à choisir. Mais, lorsque cet homme se met à agir, il n'en est plus ainsi; dès qu'il entre en relation avec d'autres êtres, il a besoin de faire des choix, il a besoin de prévoir; ou, en d'autres termes, il a besoin d'un savoir de nature à le guider dans ses relations.

Or, de quelle espèce peut être ce savoir? Il est impossible qu'il consiste dans une connaissance de l'ordre purement ontologique; car celle-ci lui apprendrait seulement ce que sont les êtres iso-

lés, vus en eux-mêmes, et les forces qui les conservent ; c'est-à-dire rien sur les relations ; et cependant ce qu'il faut à l'homme en activité, c'est un savoir applicable à ces relations mêmes. Cette connaissance nécessaire pour le guider, sera donc de l'ordre pratique. Toute autre espèce de connaissance ne pourrait lui servir de *criterium*; elle serait insuffisante et par suite inutile.

Nous allons éclaircir ce raisonnement par un exemple :

Dans tous les ordres de faits, on cherche la loi non dans la connaissance essentielle des êtres qui sont l'occasion de ces faits, mais dans les rapports réciproques de ces êtres entre eux. C'est en étudiant les rapports des êtres qu'en physique on est parvenu à reconnaître des lois exactes ; et par ces lois, on est arrivé à découvrir des êtres que l'on ignorait complétement auparavant. Quant aux rapports de ces êtres entre eux, l'homme ne les a perçus lui-même que par les contacts qu'il a eus avec ces rapports eux-mêmes. Ainsi, tout est mouvement, activité, relations dans ce monde ; il n'y a rien d'immobile, ni d'indépendant, ni d'isolé ; toutes choses opèrent en quelque sorte selon une pratique propre à chacune d'elles. Or, l'ontologie ancienne représente seulement les parties de ce monde considérées dans l'isolement, abstraction faite des relations ; la pratique, au contraire, s'il est

permis d'employer ce mot quand il s'agit d'êtres bruts, représente les êtres en action ou plutôt les actions de ces êtres. Aussi, c'est là, nous le répétons, que la science moderne a été chercher la connaissance des lois qui gouvernent la nature; et c'est là aussi qu'il paraît le plus convenable de chercher la loi des destinées humaines s'il en existe une semblable. La loi de la gravitation est une loi de rapports; la loi sérielle, la loi circulaire sont des lois de rapports; pourquoi en serait-il autrement du *criterium* de la certitude, c'est-à-dire de la loi propre aux êtres libres? Comment serait-il possible que celle-ci ne fût pas également une loi de rapports? En cette circonstance, l'analogie ne nous trompe point; elle est parfaite. En effet, qu'est-ce que l'homme considéré dans son être isolé? Une puissance, sans doute, un ensemble de facultés! Mais une puissance dont il nous manque la moitié ou plus que la moitié, c'est-à-dire les relations et la résultante de ses relations. Mettons même que nous sachions quelles sont ses relations; nous ne possèderons pas encore la vérité; car cette vérité ne peut être que la résultante des relations multiples de toutes les puissances semblables ou diverses qui doivent se trouver en action les unes à l'égard des autres. Ainsi, nous voilà de nouveau ramenés à chercher la loi de l'activité humaine, dans l'ordre des faits qui se manifestent

dans l'action ou au contact des êtres, c'est-à-dire dans l'ordre pratique.

Donc, le *criterium* de la certitude doit être une vérité de l'ordre pratique.

Autre argument. — L'homme est libre dans ses pensées aussi bien que dans ses actes. Tant que l'homme tient enfermées en lui-même ses conceptions ontologiques ou ses projets, elles importent peu à lui-même et aux autres ; elles n'ont aucune influence sur la vie temporelle. Mais s'il les émet extérieurement il n'en est plus ainsi ; s'il s'est trompé il recueillera des résultats malheureux pour lui ou pour les autres. Ce qu'il demande donc, ce qu'il recherche, c'est un moyen d'être assuré sur les résultats. Or, si ce moyen était une connaissance de l'ordre simplement ontologique, elle ne lui apprendrait rien de certain sur les résultats de ses actes. Il serait toujours obligé de franchir l'intermédiaire même qui l'a déjà trompé, celui du raisonnement. Pour lui enseigner à l'avance quelque chose sur ce sujet, il faut que la connaissance se rapporte aux actes, c'est-à-dire à ses relations avec le monde extérieur.

L'homme est libre. Or, il est impossible que la matière du choix soit dans l'ontologie, car celle-ci est quelque chose d'arrêté et d'absolu. La matière du choix ne peut être que dans les relations qui ne sont pas elles-mêmes des choses.

plus arrêtées que le choix même. Donc le *criterium* de la certitude, pour un être libre dans ses relations comme l'homme, doit être cherché dans l'ordre pratique.

Si le *criterium* était une connaissance ontologique, cette connaissance serait absolue; elle nous asservirait; l'homme ne serait pas libre. Si elle ne nous asservissait pas, c'est-à-dire si elle laissait place à la liberté des conceptions et des actions, c'est qu'elle serait incomplète, fausse, et partant sans conséquence. Ainsi le *criterium* de la certitude, précisément parce qu'il ne nous ôte pas la liberté, tout en étant complet et vrai, n'appartient pas à l'ordre ontologique.

Enfin, la chose demandée est un moyen pratique. Le mot *criterium* emporte cette idée, et l'idée elle-même emporte cette définition.

Aussi, nous concluons que le *criterium* de la certitude est une connaissance ou une loi de l'ordre pratique.

§ III. — UN CRITERIUM UNIVERSEL NE PEUT ÊTRE QU'UN PRINCIPE DE CERTITUDE UNIVERSELLE.

On entend par le *criterium* universel (1), la règle de la vérité, le moyen de juger certaine-

(1) *Criterium*, du mot grec Κρίνειν, juger, choisir.

ment des choses, une mesure à laquelle on peut comparer toutes ses conceptions et tous ses actes pour en connaître exactement et assurément la valeur. Or, il serait absurde de dire qu'une chose universelle ne fût pas une certitude ; car il ne peut y avoir rien au delà ou en deçà de l'universalité. La proposition contraire serait indémontrable en langage humain. Il est possible d'objecter, sans doute, que ce *criterium* n'est universel que quant au point de vue humain ; mais il faut remarquer alors qu'il en serait de même de la certitude ; elle n'existerait aussi qu'au point de vue humain ; et la même universalité serait le partage de l'un et de l'autre.

Personne n'a jamais contesté la concordance que nous affirmons ici et qui va nous servir de point de départ. Cependant les mots *certitude* et *criterium* ne sont pas de parfaits synonymes ; ils désignent deux aspects du même fait. La certitude s'entend surtout du principe auquel on doit acquiescer absolument ; le *criterium* s'entend particulièrement du principe de certitude mis en action.

Remarquons encore une fois que, dans la recherche dont nous nous occupons, il ne s'agit nullement de savoir ce que c'est que la *certitude en soi* (1). Non seulement il importe peu de con-

(1) Les scholastiques distinguaient trois espèces de certi-

naître en quoi consiste la modification de l'âme, qui constitue la manière d'être que l'on appelle certitude; mais de plus, il est impossible d'être jamais instruit, même incomplétement, sur ce sujet; c'est, en effet, une de ces questions d'essence dans lesquelles la science s'est depuis longtemps déclarée incompétente, et sur lesquelles il ne nous est pas permis d'atteindre à plus qu'à des hypothèses sans preuve, et partant sans fécondité. Ce serait là cependant le véritable problème ontologique, dans le sens que les anciens attachaient à ce dernier mot. Mais il serait aussi absurde de se demander en quoi consiste essentiellement la modification spirituelle que l'on nomme certitude, que de rechercher en quoi consiste celles que l'on appelle doute, croyance,

tudes: la certitude formelle, *certitudo formalis;* la certitude subjective, *certitudo subjectiva,* et la certitude objective, *certitudo objectiva.* La certitude formelle ou de l'acte était définie une ferme adhésion de l'intelligence à quelque objet comme connu, ou à quelque connaissance. Dans cette certitude on distinguait celle du connaissant et du connu; enfin c'était sous le titre de cette définition qu'on inscrivait la distinction en certitude morale, physique et métaphysique dont il a été fait mention dans le volume précédent. On définissait la certitude subjective, une ferme adhésion de l'intelligence à quelque objet. La certitude objective était l'acte de l'esprit par lequel un objet était représenté.

ou toute autre de celles en vertu desquelles est formée une idée quelconque.

Considérée quant à ce qui la constitue spirituellement, on ne peut affirmer de la certitude rien de plus que ce qui a été dit de l'idée dans le volume précédent; savoir, que c'est un acte affirmatif de la force spirituelle, opéré en vertu d'une notion préexistante.

Considérée quant à la notion préexistante qui la détermine, on peut dire qu'elle est l'effet de la notion du devoir, qui a été précédemment enseignée, ainsi que nous espérons l'expliquer dans notre ontologie.

Mais vouloir pénétrer au delà, ce serait prétendre à la connaissance de la substance spirituelle elle-même, ce qui serait absurde et impossible.

Il ne nous est pas donné de connaître plus que les rapports des êtres et leurs modes d'activité. Aussi, nous le répétons, la recherche dont il s'agit en ce moment, quant au principe de la certitude, n'est point relative à la découverte d'une substance, d'une essence, comme nous y obligerait la question que nous venons d'écarter; mais à trouver le moyen dont la présence et la certitude se manifestent dans les rapports que les hommes ont, soit entre eux, soit avec le monde, soit avec Dieu, moyen par lequel ils décident avec assurance de la vérité de toutes

choses. Il s'agit, en un mot, de trouver quelque chose de pratique qui existe assurément, c'est-à-dire un *criterium* dont les hommes n'ont cessé de faire usage, bien qu'ils en ignorent encore l'origine.

§ IV. — DES CONDITIONS D'UN PRINCIPE DE CERTITUDE UNIVERSEL.

Le principe de certitude n'est point absolu, il n'est point universel, s'il n'est pas préexistant à toutes choses humaines, s'il n'est pas invariable comme la vérité, s'il n'est pas applicable à toutes choses.

En effet, si ce principe n'était pas antérieur à l'état social, on pourrait dire qu'il y a une autre vérité, celle sur laquelle est fondé l'état social. S'il n'était pas préexistant au langage développé, ou plutôt en simultanéité avec les principes du langage, on pourait dire qu'il y a une autre méthode, celle qui est enfermée dans le langage. S'il n'était pas antérieur à toute connaissance et à toute pratique, on pourrait dire qu'il y a plusieurs autres certitudes, et qu'il n'en existe pas d'universelle.

De même, s'il était sujet à varier, on pourrait assurer qu'il n'existe pas, car la pluralité exclut l'unité.

Il faut pour mériter le titre d'universel, que

ce principe soit applicable à toutes choses, aux questions les plus élevées comme aux plus vulgaires; intelligible à tous, aux plus habiles comme aux plus simples; car autrement il faudrait reconnaître plusieurs certitudes.

Enfin, il faut que ce principe de certitude contienne, en quelque sorte en lui-même, sa propre démonstration; il faut que toutes les preuves s'en trouvent dans l'usage même qu'on en fait, la nécessité qu'on en éprouve et la fécondité qu'on en retire; en un mot, en ce que l'on en obtient tout ce qu'il promet; autrement il y aurait évidemment un autre *criterium* que celui proposé.

C'est avec ces axiômes incontestables sur la certitude, que nous allons juger les différens *criterium* reçus en philosophie.

§ V. — TOUS LES PRINCIPES DE CERTITUDE ADMIS JUSQU'A CE JOUR, SONT DE L'ORDRE ONTOLOGIQUE OU SCIENTIFIQUE.

Toutes les doctrines sur la certitude proposées jusqu'à ce jour, offrent ceci de remarquable, qu'elles n'ont pu être conçues que dans un système ontologique déterminé; qu'elles ne sont complétement admissibles que dans une opinion ontologique également déterminée; enfin qu'elles ne sont, en grande partie, démontrables que



comme conclusion d'une certaine hypothèse ontologique. C'est ce qui nous a fait dire que, jusqu'à ce jour, toutes les écoles philosophiques ont enseigné que la certitude émanait d'une connaissance de l'ordre ontologique ou scientifique. En effet, il est généralement reçu que la règle de la pratique, c'est-à-dire la morale, doit être une déduction de l'ontologie. Je ne crois pas que quelqu'un, avant nous, ait contesté cet axiôme philosophique.

Nous allons passer en revue les moyens de certitude qui sont actuellement en usage; non seulement nos lecteurs pourront y appliquer la remarque précédente, mais encore ils auront l'occasion d'observer, ou que ces divers moyens, s'ils sont, en effet, des certitudés, sont pour ainsi dire des certitudes mortes, sans application aucune, ni à la science active, ni à quoi que ce soit qui touche la pratique, et par conséquent n'ayant point une valeur de *criterium;* ou que, s'ils peuvent être de quelque utilité dans la pratique, ils sont eux-mêmes, sous certains rapports, dépourvus de certitude; en sorte qu'en s'en servant, on éprouve le besoin d'une autre règle pour en juger le mérite. Nos lecteurs verront enfin que ces moyens ne satisfont jamais entièrement aux conditions fixées dans les paragraphes précédens.

Nous diviserons notre examen des enseigne-

mens modernes sur la certitude en deux parties; dans la première, nous nous occuperons de l'école théologique, et dans la seconde nous parlerons des diverses écoles rationalistes. Nous négligerons complétement toutes les écoles qui ont proposé, comme moyen universel ou général de certitude, quelques uns des procédés secondaires de la logique, soit l'observation, soit l'expérience, soit le raisonnement, etc. Il a été question de ces procédés précédemment; ils sont d'ailleurs usités par tout le monde, dans toutes les écoles, quel que soit le *criterium* universel adopté; nulle part on ne les rejette absolument; partout on s'en sert comme de méthodes secondes. Les hommes qui les ont préconisés à titre de *criterium* universels, évidemment, ou ignoraient la question, ou ne voulaient pas la connaître. Nous passerons donc sur ces choses et nous entrerons de suite en matière.

Les théologiens affirment que toute certitude émane de la révélation. A cet égard, nous n'avons aucune contestation à élever; cette vérité, selon nous, est hors de doute; nous y croyons fermement, et nous y donnons même une extension que tout le monde est loin d'admettre, car nous pensons que, sans la révélation, l'homme ne saurait rien sur rien, pas même sur son existence personnelle; mais telle n'est

point ici la question. Il s'agit de reconnaître ce que les professeurs, après ce premier principe posé, enseignent sur la certitude. Or, la révélation contient tout : elle est relative aux actions humaines, c'est-à-dire qu'elle contient la morale ; c'est même, à y bien regarder, ce qui y domine ou y apparaît en quelque sorte uniquement au premier coup d'œil ; la révélation en outre est relative aux principes du langage, ou, en d'autres termes, elle est faite par la parole ; elle contient donc la loi du langage ; la révélation enfin est relative à l'ontologie, car elle est faite par un être à des êtres, et suppose virtuellement un grand nombre d'autres existences. Il semble que la théologie eût dû prendre pour principe de certitude tous ces enseignemens en même temps. En effet, l'Église agit ainsi ; ce fut ainsi que furent établis les dogmes qui sont reçus parmi nous comme articles de foi ; mais ce ne fut pas complétement de cette manière que procédèrent les théologiens en philosophie ; ils firent prédominer l'ordre des considérations ontologiques ; ils donnèrent à celles-ci l'importance première, et ils présentèrent toutes choses comme conséquences de l'ontologie. Enfin, le *criterium* qui ressortit de leurs travaux ne fut point de l'ordre pratique, mais de l'ordre ontologique et scientifique, comme on va le voir dans un instant. On s'étonnerait que l'interven-

tion des théologiens dans la philosophie n'ait point eu pour résultat d'y faire prédominer un autre enseignement quant à la certitude, lorsque l'on remarque que la doctrine révélée consiste surtout en préceptes et en exemples relatifs à la pratique ou à la morale, tandis que l'ontologie ne s'y trouve qu'accessoirement indiquée ; on s'étonnerait que le caractère véritablement principal de la révélation ait été considéré comme l'accessoire, tandis que l'accessoire réel était pris pour le principal, si l'on ignorait combien est puissante une habitude reçue. Or, pour expliquer ce fait, il suffit de se rappeler la longue domination des méthodes gréco-romaines, dans lesquelles il était d'usage de déduire la morale de la science. Les théologiens ne pouvaient se conformer absolument à cet usage, sans nier, en beaucoup de cas, la révélation elle-même; mais toutes les fois que celle-ci ne prononçait pas positivement, ils ont procédé à la manière des Gréco-Romains; de plus, ils ont tellement disposé les matériaux de l'enseignement, qu'il semblait que la morale découlât du dogme, et cela même est passé en axiôme, et nous a été maintes fois opposé.

Cette conception que le dogme engendre la morale, a été d'ailleurs favorisée par une habitude logique qui est propre à l'homme, et inhérente à son langage, savoir : que l'être qui

donne la loi, comme celui qui la reçoit, est antérieur à cette loi ; savoir encore : que l'être est antérieur à l'acte qu'il produit, etc. De là on a conclu que l'ontologie est antérieure à la pratique ; mais cette conclusion elle-même est de l'ordre ontologique ; on peut même la considérer comme purement hypothétique, car pourquoi l'acte et l'être ne seraient-ils pas simultanés ? N'est-il pas certain même qu'il y a des êtres, comme la matière, par exemple, dont on ne conçoit l'existence que simultanément avec la loi qui en règle l'action, etc. ? Au reste, il ne s'agit pas de décider ici un tel problème. Dans le but que nous poursuivons, il n'est pas question de reconnaître si l'acte est postérieur à l'être ou simultané avec l'être ; nous avons seulement à rechercher quel est le *criterium* des actes. Rentrons donc dans l'examen de ce que les théologiens paraissent accepter à ce sujet en philosophie.

L'un des théologiens catholiques les plus suivis, déclare que l'évidence est le principe de certitude de la foi et des sciences, *scientiarum et fidei principium certitudinis est evidentia ;* il considère la certitude de la foi comme supérieure à toute autre, parce qu'elle émane de la révélation, tandis que la science ne vient que d'une évidence humaine (1). Le même écrivain dit

(1) Tournely. Prælectiones theologicæ, 1746, t. Ier, p. 35.

ailleurs que la théologie est plus certaine que toute autre science parce qu'elle est fondée en partie sur la foi, en partie sur les élémens qui font la force des autres sciences. Enfin il ajoute que les conclusions théologiques convenablement déduites, peuvent être considérées, non pas sans doute comme révélées immédiatement, mais seulement comme médiatement et virtuellement révélées; *conclusionem theologicam non posse esse immediatè revelatam, sed mediatè duntaxat et virtualiter* (1). Il ne peut rester de doute sur le sens de ce passage; il prouve, qu'aux yeux de l'écrivain dont il s'agit, la certitude émane de la science, soit du dogme révélé et expliqué, soit de la connaissance qui est l'œuvre des hommes eux-mêmes. Il admet donc qu'il existe dans l'homme un moyen de certitude qui tient à sa nature, ou, en d'autres termes, à sa manière d'être ontologique. Il est un passage de saint Thomas d'Aquin qui confirme complétement cette manière de voir d'où résulte la supériorité accordée au dogme par plusieurs théologiens. Saint Thomas examine si dans l'état d'innocence les enfans fussent nés parfaits en la science? Et il répond que comme il est naturel à l'homme d'acquérir la science par les sens, il fût en conséquence arrivé que

(1) Tournely. Prælect. theolog., t. Ier, p. 23.

ces enfans fussent sans doute nés imparfaits, quant à la science, mais qu'ils l'auraient acquise par la suite des temps; car, ajoute-t-il, la science révélée à Adam doit être considérée comme un accident (1). Ainsi, il y a dans l'homme un moyen de certitude que l'ontologie doit se charger de trouver. Ainsi, on peut assurer que, de l'avis le plus général des théologiens catholiques, le dogme, la science, ou, en d'autres termes, l'ontologie, sont l'argument premier de l'art logique, et prouvent toutes choses.

Nous n'argumenterons pas de ce que l'un des théologiens les plus suivis donne l'évidence comme principe de la certitude humaine, en faisant remarquer que c'est répondre à une difficulté par une véritable pétition de principe, car il s'agit précisément de savoir quelle est l'origine de l'évidence ; or, assurer que celle-ci est le principe de la certitude, c'est comme si l'on avançait que l'évidence est l'origine de l'évidence. Cette pétition de principe est si manifeste que nous avons peine à croire que le mot qui y donne lieu ait été employé dans l'unique but de présenter une définition de la certitude humaine; peut-être a-t-il été destiné à désigner l'acte de l'esprit, lorsqu'il donne son assentiment, pour

(1) S. Thomæ Aquinatis summa. Prima pars. Quæst. C. I.

la première fois, à ce qui va devenir son *criterium;* mais nous ignorons et nous ignorerons toujours, au moins dans cette vie, en quoi consiste essentiellement ce premier acte, et comment il a lieu; c'est un mystère qu'il faut, il nous semble, laisser tel; le mot d'évidence ne nous le représente nullement. La question n'est pas là d'ailleurs. Il s'agit, en effet, ici de quelque chose d'essentiellement pratique, de quelque chose qui est toujours actuel, qui regarde des intelligences formées, et dont chacun doit se rendre parfaitement compte. Saint Paul a dit que la foi venait de l'audition, *fides ex auditu.* La question est ainsi placée sur son véritable terrain : l'apôtre suppose le maître et le disciple, la volonté qui rend attentif, et la parole comme intermédiaire entre eux. Cet axiôme nous semble indiquer où est la véritable définition de la certitude, et où il faut aller la chercher, c'est-à-dire dans quelque chose qui est entre les hommes, dans quelque chose qui touche leurs actes et qui les juge. L'évidence n'est pas davantage le principe de la certitude humaine dans les sciences que dans la foi; car combien n'y a-t-il pas de faits qui ont passé pour évidens parmi les hommes ou même aux yeux d'un seul homme, et qui plus tard ont cessé de l'être. D'ailleurs ce qui est évident aux yeux de quelqu'un peut l'être pas aux yeux d'un autre, et par ...

quent peut être contesté. Or, dans une doctrine qui n'admettrait que l'évidence pour moyen de certitude, on serait complétement arrêté toutes les fois que l'évidence elle-même serait mise en doute. Quittons donc la discussion sur ce mot.

Le théologien que nous avons cité, de ce que la certitude de la science dont il traite, découle de la foi ou de la révélation, en induit que les conclusions théologiques légitimement déduites des principes immédiatement révélés peuvent être considérés comme médiatement révélés. Voilà une déduction qui pourra paraître excessive à beaucoup de monde ; mais elle est très propre à donner la valeur réelle de toute certitude de l'ordre scientifique. Celle-ci se réduit en définitive tout entière à une question de méthode. Quels sont en effet les moyens reçus dans l'école pour produire une conclusion? le syllogisme, l'induction, l'analyse et la synthèse! Ainsi, en définitive ce sont ces moyens qui sont loin d'être infaillibles, qui sont tous sujets à des erreurs de diverses espèces, qui constituent la certitude enseignée. Ces opérations sont complétement différentes de celles que suppose et qu'exige la possession d'un *criterium* véritable. La condition essentielle d'existence de celui-ci en effet est d'être constitué par une connaissance tellement définie et en même temps tellement universelle qu'elle puisse à tout instant être invoquée pour

juger et mesurer en quelque sorte par contact ou par une simple comparaison chacun des pas que nous faisons, quel que soit le travail ou l'œuvre que nous ayons entrepris. Or, il n'en est point ainsi lorsque la certitude est placée dans des prémisses de l'ordre scientifique ou ontologique. Nous concédons que dans les majeures elle soit la plus grande possible; mais, certainement, on nous accordera qu'elle diminue au fur et à mesure que l'on multiplie les conclusions, et que l'on s'éloigne du point de départ. Il y a en effet là mille occasions d'erreur, les unes dépendantes de l'inhabileté de celui qui opère, les autres de l'imperfection des moyens qu'il emploie; imperfection sur laquelle nous avons suffisamment insisté dans notre première partie.

Admettons enfin que ces dernières méthodes soient aussi parfaites et aussi sûres que la majeure elle-même dont nous concédions tout à l'heure la certitude, nous trouverons encore beaucoup d'autres causes d'erreur: s'il s'agit d'un syllogisme on peut employer des *moyennes* fort suspectes et tirées de toute autre part que d'un dogme consacré; s'il s'agit d'induction on peut employer comme termes du raisonnement des moyens dont la valeur est fort douteuse, etc. Il n'est personne, certainement, qui puisse dire que cela ne soit pas arrivé. Aussi il n'est pas impossible de citer des conclusions qui parai-

traient déduites très légitimement selon la logique, et qui cependant, en fait, seraient reconnues fausses.

Tel est l'inconvénient d'une certitude de l'ordre scientifique, c'est qu'il n'y a qu'elle-même de vraie. Les prémisses sont incontestables, parce que ces prémisses sont la certitude elle-même. Mais si l'on veut avec elles juger de quelque proposition spéciale, il se trouve qu'elles ne peuvent l'atteindre immédiatement. Il existe entre elles et cette proposition une lacune quelquefois immense qu'il faut combler par des raisonnemens. Là l'évidence disparaît; là se trouve la source des contestations et des erreurs. La certitude n'existe plus, ou au moins, on ne trouve plus que celle de l'intelligence humaine elle-même.

Terminons par un dernier argument. Supposons qu'il s'agisse de vérifier le raisonnement par lequel, d'une prémisse certaine, on a déduit une conclusion; quel moyen a-t-on pour opérer ce travail? on n'en possède aucun. Ainsi, on n'aura jamais soit qu'une opinion individuelle, soit qu'une opinion dont il sera permis de douter. Il est vrai que si la conclusion obtenue est de nature à engendrer une pratique, on aura alors un moyen de vérification; ce sera la pratique elle-même qui nous apprendra si cette conclusion est bonne ou mauvaise. Dans le premier cas, elle

nous donnera ce que nous attendions; dans le second, elle produira tout le contraire. Alors la vérification sera acquise; mais en même temps, il sera prouvé qu'il existe une autre certitude que la certitude ontologique, une certitude qui constitue un *criterium* bien autrement assuré et d'un usage bien plus facile. On nous objectera, peut-être, que la vérification dans ce cas ne doit être considérée que comme une méthode de plus à ajouter aux autres méthodes, une évidence de plus à ajouter aux autres moyens d'évidence. Mais, il est à observer, que, malheureusement, toutes les questions ne tendent pas à une pratique immédiate, et que, par suite, elles peuvent être indéfiniment mal résolues, précisément faute de ce *criterium* dont la présence se manifeste au contact de la pratique. Ensuite, dans tous les cas qui se jugent par un accident matériel, quelle autre connaissance avons-nous sur le bon et le mauvais dans un résultat; quelle autre connaissance que celle émanant de la loi de la pratique?

Nous croyons que la cause de la méprise que nous cherchons à faire apercevoir sur l'origine et le caractère du *criterium*, réside dans une opinion acceptée par un grand nombre de théologiens sur l'espèce de capacité départie à l'homme. Ils pensent, ainsi que l'attestent suffisamment les paroles que nous avons citées de S. Thomas,

ils pensent qu'il pourrait, par ses propres forces, arriver à la science. Le moment n'est pas venu pour nous de combattre directement cette doctrine ; il suffira, en ce lieu, de montrer dans quel rapport elle se trouve avec la philosophie hellénique.

Les Grecs avaient perdu complétement la tradition de la révélation ; et, lorsqu'ils voulaient expliquer le monde, l'état politique, la science, etc., ils étaient obligés de recourir à la seule force dont la présence leur fût évidente, c'est-à-dire à celle de l'homme lui-même. Ainsi Platon supposait que l'homme avait en lui une émanation de la raison divine, et que ses efforts pour la manifester avaient produit l'état de perfection sociale dont il jouissait. Ainsi Aristote attribuait à l'âme raisonnable, une énergie en vertu de laquelle elle séparait les généralités des détails et acquérait la connaissance des principes. Quant aux différences entre les hommes, Platon les expliquait en disant que tous ne possédaient pas cette lumière de la raison divine que Dieu avait départie seulement à quelques-uns ; Aristote prétendait que les hommes n'avaient pas tous la même nature originelle, συγγένειαν φύσιν. Ces deux systèmes, comme on le voit, sont concordans quant au principe général, à savoir, en ce que l'homme est naturellement doué du moyen de s'élever à la science, à

l'intelligence sociale, etc., en un mot d'un moyen de certitude. Cette théorie ontologique et complétement hypothétique s'introduisit en même temps que la logique grecque, dans les écoles chrétiennes, et elle n'a pas encore cessé de les troubler par une contradiction constante. Elle constitue, pour ainsi dire, une partie de la science en état de révolte contre l'autre. En effet, ou la certitude est humaine, ou elle a été révélée. Si elle a été révélée, à quoi sert une certitude humaine; si celle-ci existe, à quoi sert l'autre? Sont-elles pour concorder ou pour se combattre? Si elles sont destinées à concorder, à quoi sert et comment peut-on affirmer qu'il y en ait deux; comment a-t-on pu le reconnaître? Si, au contraire, elles sont destinées à se combattre; alors il n'y a pas de certitude; il n'y a pas de vérité, etc.! Voilà, certainement, une suite de contradictions suffisantes pour justifier le rejet du système grec. Cependant, l'une et l'autre sont encore admises. Bien plus, on a fait, comme nous l'avons vu, des hypothèses sur ce qui serait résulté de cette force scientifique de l'homme dans l'état d'innocence. Ces hypothèses ont été transformées en utopies sur l'état naturel de l'homme; les rationalistes les ont poursuivies jusqu'au bout; ils ont expliqué comment nos premiers guides avaient été nos besoins; puis comment les hommes étaient arrivés de là à la connaissance

de leurs relations avec le monde extérieur; puis à sentir le besoin de s'unir en société pour se protéger les uns les autres; et enfin à convenir d'une loi qui réglerait leurs rapports. Ainsi, a-t-on dit, la morale a succédé à la science. Après avoir fait ce travail, les rationalistes se sont demandé à quoi servait la révélation, et ils l'ont enfin niée. Ainsi, la voie a été ouverte aux rationalistes par la prédominance accordée à la doctrine grecque en la matière dont nous nous occupons, ainsi qu'elle l'avait été déjà par la théorie sur l'idée. Il nous semble qu'une telle conséquence est de nature à ouvrir les yeux à tout le monde. Que si quelqu'un doute de ce que nous disons, qu'il veuille étudier la filiation des idées; il reconnaîtra que, soit matérialistes soit éclectiques, les modernes rationalistes n'ont fait que perfectionner ce qu'on leur a donné, ce qu'ils ont reçu.

Nous n'avons pas besoin de rechercher pourquoi la philosophie a reçu, de préférence à tout autre, le point de vue que nous venons de critiquer dans quelques théologiens. Par là, en effet, elle retrouvait en quelque sorte sa tradition et elle n'était pas obligée de renier les plus beaux livres qu'elle pense avoir produits. Nous ne doutons pas cependant que s'il ne se fût trouvé aucun théologien pour ouvrir en quelque sorte les barrières à l'invasion grecque, la philosophie n'eût été con-

sidérablement modifiée. Il s'en faut au reste que tous les théologiens soient de l'avis de Tournely.

Nous lisons dans les prolégomènes de la théologie de Bailly, livre très suivi, et, nous a-t-on assuré, particulièrement en usage en Italie, que la certitude en théologie est de la même espèce que celle de toute autre science. En faisant cette affirmation, l'auteur a soin de faire observer qu'il ne s'agit point ici de la certitude de l'objet, c'est-à-dire de la théologie elle-même ; ni de la certitude du sujet, qui est la ferme adhésion de l'esprit à quelque vérité ; mais seulement de la certitude du motif, par quoi on doit entendre la force et les considérations qui portent l'intelligence à donner un assentiment. Dans ce traité, il est dit encore qu'il n'y a point deux vérités opposées, l'une naturelle, l'autre surnaturelle, et on s'appuie en cela sur une décision du concile de Latran, etc. (1).

Nous ne nous occuperons pas davantage de ce que les théologiens ont énoncé dans la question que nous traitons ; mais, avant de terminer, remarquons qu'ils n'ont parlé de ces choses que d'une manière accessoire et en quelque sorte sous forme d'introduction. Ils savaient très bien que ce problème n'était pas relatif à la

(1) Theologia dogmatica et moralis ad usum seminariorum, Ludovico Bailly. Lyon, 1829, t. Ier, prolégomènes.

science pour laquelle ils écrivaient, mais à la philosophie dont ils supposaient que leurs lecteurs s'étaient instruits avant d'aborder la spécialité dont ils traitaient eux-mêmes. Aussi n'eussions-nous pas fait mention de ces prolégomènes théologiques, si nous n'avions cru que les opinions émises avaient pu exercer quelque influence en philosophie par l'autorité seule de la science sous le nom de laquelle elles se trouvaient inscrites accidentellement; si nous n'avions craint, enfin, que des interprètes maladroits n'en fissent une objection contre nous-même et ne s'opposassent ainsi au bien, même en croyant le faire.

Parmi les écrivains catholiques, mais purement philosophes, M. de Bonald nous paraît celui qui s'est rapproché le plus de la vérité. Il pense que le *criterium* de la certitude réside dans le langage.

« Cette base, dit-il, cette vérité primitive, ce point fixe, ce principe, en un mot, ne peut être qu'un fait qu'il faut admettre comme certain pour pouvoir aller en avant avec sûreté et sécurité dans la route de la vérité. Il s'agirait donc de trouver un fait, un fait sensible et extérieur, un fait absolument primitif et *à priori*, pour parler avec l'école, absolument général, absolument évident, absolument perpétuel dans ses effets; un fait commun et même usuel, qui pût servir

de base à nos connaissances, de principe à nos raisonnemens, de point fixe de départ, de *criterium* enfin de la vérité. Ce fait existe pour les sciences physiques, spéculatives ou pratiques. Ainsi les unes partent du fait extérieur, primitif, général, évident, usuel, que la ligne droite est la plus courte entre deux points donnés, du mouvement en ligne droite, ou de la tendance des fluides à s'équilibrer, etc. Les autres, comme la zoologie, la botanique, la minéralogie ont pour fait primitif les corps mêmes soumis à leurs observations, plantes, métaux, animaux, dont les propriétés sont l'objet de leurs recherches; et c'est uniquement à l'avantage qu'ont toutes ces sciences de commencer par quelque chose d'évident, d'extérieur et d'universellement convenu, qu'elles doivent la certitude de leurs démonstrations, l'autorité de leur enseignement et les progrès de leurs découvertes (1).

« Ce fait, pour les sciences morales, doit être non seulement extérieur et par conséquent sensible, mais encore il doit être moral ou pris dans l'ordre des choses morales, puisqu'il doit servir

(1) M. de Bonald a été ici trompé par le charlatanisme des sciences. Elles spéculent sans doute sur des faits; mais les spéculations sont loin d'être certaines; on y a grand besoin d'un criterium de la vérité. Leibnitz disait qu'il fallait un criterium même en géométrie, et il n'en connaissait pas.

de base à la science des êtres moraux et de leurs rapports à la science de Dieu, de l'homme et de la société. Ce fait ne peut se trouver dans l'homme intérieur, je veux dire dans l'individualité morale ou physique de l'homme ; il faut donc le chercher dans l'homme extérieur ou social, c'est-à-dire dans la société. Ce fait me paraît être le don primitif et nécessaire du langage fait au genre humain.

« Examinons-en tous les caractères pour pouvoir en indiquer toutes les conséquences. Ce fait est pris dans l'homme social ou la société, puisque la parole n'a été donnée à l'homme que pour la société et qu'elle n'est nécessaire qu'à l'homme vivant en société. Ce fait est à la fois moral et physique, intérieur et extérieur, puisque la parole est l'expression de l'homme moral et de ce qu'il y a de plus intérieur dans l'homme, et qu'elle résulte des organes de l'homme extérieur et physique. Ce fait est absolument primitif et *à priori*, puisqu'on ne saurait remonter plus haut et qu'il a commencé avec l'homme et avec la société. Ce fait est absolument général et perpétuel, puisqu'on le retrouve partout où il y a deux créatures humaines, et qu'il ne peut finir qu'avec le genre humain. Ce fait est absolument commun et même usuel, puisqu'absolument tous les hommes libres de corps et d'esprit en offrent encore la preuve, les plus ignorans des hommes comme

les plus habiles et les peuples les plus abrutis comme les plus civilisés (1). »

On trouvera peut-être ce passage déplacé en ce lieu ; on trouvera au moins singulier que nous ayons mis cette doctrine au nombre de celles qui sont de l'ordre ontologique. Nous l'avons fait parce qu'il nous a semblé en définitive que la recherche indiquée par M. de Bonald conclurait à un principe de cet ordre. En effet, le langage a été considéré depuis long-temps comme une expression de la logique humaine, ainsi que nous l'avons vu dans le volume précédent; mais nous ne concevons pas qu'il puisse être converti en un *criterium* de cette logique, si l'on n'en déduit pas quelque formule de la vérité représentative d'une entité quelconque. Quoi qu'il en soit, nous voyons que M. de Bonald a été bien près du point où nous sommes parvenu nous-même; un pas de plus, et il nous eût débarrassé du soin dont nous sommes occupé en ce moment. En effet, il nous semble qu'étant arrivé à reconnaître ce fait primitif du langage comme le lieu où devait s'opérer la recherche du *criterium*, il était plus simple de se proposer de trouver le *criterium* dans les vérités même que formulait le langage, que dans un secret en touchant la nature intime. C'était aussi

(1) De Bonald. Recherches philosophiques.

la chose la plus sûre ; car une théorie du langage sera toujours une hypothèse et par suite réclamera une vérification ; tandis que ce qui est formulé par le langage, n'offre de doute pour personne.

Nous allons maintenant dire un mot de ce que les rationalistes modernes enseignent quant au fondement de la certitude. On reconnaîtra sans peine que toutes ces certitudes émanent d'une théorie ontologique sur l'homme.

Nous ne nous arrêterons pas à combattre l'opinion matérialiste. Pour que l'observation et l'expérience fussent reçues pour *criterium*, il faudrait admettre la certitude de la sensation. Pour que la sensation fût acceptée comme *criterium*, il faudrait qu'il fût prouvé que les sens ne nous trompent jamais ; et il est certain pour tout le monde qu'ils nous trompent souvent. Il faudrait que ce genre d'évidence fût applicable à toute espèce de questions ; or, le plus grand nombre y échappe. Il faudrait qu'il fût démontré que les sens suffisent pour juger une question quelconque ; or, le contraire est assuré ; nous savons tous par l'expérience même, que jamais la sensation n'est acceptée qu'après avoir été jugée par un raisonnement. Nous n'admettons pas même, comme Lyon, que la sensation puisse à elle seule prouver l'existence des corps.

La théorie de la raison, telle qu'elle a été for-

mulée par Kant en Allemagne, et par M. Cousin en France, mérite un examen plus étendu. Cependant, comme nous devons nous occuper ailleurs de l'une et de l'autre, nous nous bornerons strictement à ce qui est indispensable en ce lieu.

Selon Kant, la certitude émane de la raison pure et de ses lois. Il appelle du nom de raison la faculté qui renferme le principe des connaissances *à priori* (1). Ces connaissances sont les *notions pures* de l'entendement, préexistantes à toutes connaissances *empiriques* ou acquises par la sensation. Il les nomme aussi *subjectives* pour désigner qu'elles sont comme une des conditions essentielles du sujet qui pense. Telles sont les idées d'unité, de pluralité, de temps et d'espace, de cause et d'effet, etc. Mais Kant déduit la connaissance de ces idées d'une analyse de l'entendement lui-même, qu'il appelle *analytique transcendentale*. Ainsi, voici encore la certitude ressortant de la science, et bien plus, d'une œuvre d'investigation humaine, et qui ne mériterait en confiance et n'acquerrait en solidité que ce que peuvent donner l'intelligence d'un homme; objection insurmontable, et dont la puissance mille fois prouvée, l'est encore par ce qui est arrivé à l'auteur

(1) Voyez, à la fin de ce volume, la Notice sur le système de Kant.

du système lui-même? Parvenu au terme de sa démonstration, il a trouvé que l'homme ne savait, en définitive, rien de certain sur ce qu'il y a de plus important pour lui, c'est-à-dire sur la nature et les relations de son être, sur le monde extérieur et sur Dieu. Il s'est trouvé dans une impasse où il était contraint, soit de reconnaître que son analyse de l'entendement était une œuvre stérile, ne prouvant rien que l'inanité de la science et le vide des prétentions purement humaines, soit d'accepter que l'homme était un être absolu, incréé, éternel, c'est-à-dire quelque chose d'absurde et qui lui répugnait, mais qui n'a point repoussé beaucoup de ses compatriotes qui en ont engendré le panthéisme. Aussi, Kant, malgré tout son génie, après avoir eu pour disciple presque toute la jeunesse allemande, compte à peine aujourd'hui des partisans; et cette transformation s'est opérée en quelques années! Quelle certitude que celle qui dépend d'un état passager de la science!

Ce système prête à beaucoup d'objections: mais elles sont également applicables à la théorie de M. Cousin.

M. Cousin reconnaît aussi la souveraineté de la raison. Il la considère aussi comme constituée par un certain nombre de lois ou de notions absolues dont il a dressé les catégories; telles sont les notions de causalité, de substance, d'espace, de temps, d'unité, de bien, de beau, etc.; ces

idées sont, dit-il, des faits nécessaires, universels et par conséquent impersonnels. Comme Kant encore, M. Cousin établit que la connaissance de ces faits est le résultat de l'observation psychologique. Ainsi, son système de certitude est renversé par l'objection que nous avons déjà faite, et il aura probablement bientôt le sort de celui à l'imitation duquel on l'a écrit.

Quand même ces théories sur l'origine rationnelle de la certitude échapperaient à l'objection que nous avons indiquée, et qui n'est que trop réelle, il resterait encore à chercher si elles sont propres à remplir les conditions d'un *criterium*. Or, elles ne le sont pas, car elles ne pourraient toucher aucune des choses qu'il est souvent nécessaire de vérifier de premier mouvement en quelque sorte ; elles ne pourraient en aucun cas être mises en contact avec les détails, et même quand cela serait possible, chose qui reste à prouver, elles ne pourraient atteindre ces détails que par une suite d'intermédiaires dont la construction regarde le savoir et l'intelligence de chacun ; et lors même que les principes se trouveraient inniables, en aucun cas les intermédiaires ne le seraient. Cette certitude n'est pas invariable, car la connaissance qui la constitue étant le fruit de l'observation, cette connaissance peut être augmentée, diminuée, ou

modifiée par de nouvelles ou plus précises observations. C'est même ce dont M. Cousin se vante à l'égard de Kant. Enfin ce moyen de certitude ne serait accessible qu'à un très petit nombre de penseurs. Aussi M. Cousin enseigne-t-il qu'il y a nécessité d'une aristocratie en politique, et que cette aristocratie est fondée sur le développement de l'intelligence. Enfin on peut affirmer qu'il est un grand nombre de faits, tous ceux des sciences naturelles, comme tous ceux qui appartiennent à la pratique, pour lesquels ces connaissances sont complétement stériles, et avec lesquels elles n'ont même aucun contact possible.

Ces deux doctrines qui, en définitive, font reposer la certitude sur ce qu'elles appellent la *subjectivité* humaine, c'est-à-dire sur des notions essentielles à l'âme, et dont ils réservent à l'observation de constituer la connaissance, ces deux doctrines ont été considérées comme un développement de celle de Descartes; mais ce savant procède tout autrement. Voici son argument sur la certitude et la méthode :

« Comme dans notre enfance, dit Descartes (1), nous portons de nombreux jugemens

(1) Descartes. Principiorum philosophiæ pars prima. De principiis cognitionis humanæ.

sur les choses, avant d'avoir l'usage complet de notre raison, et que nous recueillons beaucoup de préjugés qui nous détournent de la connaissance de la vérité ; afin de nous en délivrer, il faut, au moins une fois dans notre vie, nous étudier à douter de toutes les choses où nous percevons le moindre soupçon d'incertitude. Bien plus, il serait bien de considérer comme fausses toutes les choses dont nous douterions, afin que nous soyons obligés de nous démontrer plus clairement, même ce qui est le plus certain et le plus facile à connaître. Cependant il ne faut point étendre ce doute au delà de la seule contemplation de la vérité. Car, quant à ce qui regarde l'usage de la vie, comme l'occasion d'agir passerait très souvent avant que nous ne pussions nous débarrasser de nos doutes, il arrive ordinairement que nous sommes obligés de nous contenter du vraisemblable, et quelquefois même de choisir entre deux partis celui qui nous paraît le moins bon.

« Maintenant, puisqu'il ne s'agit plus que de rechercher la vérité, nous douterons d'abord s'il y a des choses sensibles ou imaginables ; en premier lieu, parce que nous savons que les sens nous trompent, et qu'il n'est pas prudent de nous trop fier à ce qui nous a trompé même une seule fois ; ensuite, parce que dans les songes il nous semble voir une multitude de choses

qui cependant n'existent point, et enfin, parce que nous n'avons aucun signe certain, dans l'état de doute où nous sommes, pour distinguer ce qui appartient au sommeil de ce qui appartient à la veille.

« Nous douterons donc de tout ce qui nous a paru le plus certain jusqu'à ce jour, même des démonstrations mathématiques, même des principes que jusqu'à présent nous avions considérés comme évidens par eux-mêmes ; car nous avons vu qu'on pouvait se tromper en ces choses, et admettre comme évident ce qui nous paraissait faux... En continuant ainsi à rejeter tout ce dont nous pouvons douter sous quelque rapport, et le tenant pour faux, nous finirons peut-être par supposer qu'il n'y a pas de Dieu, pas de ciel, pas de corps, que nous-même nous n'avons point de mains, point de pieds, point de corps ; mais nous ne pourrons jamais nous figurer que nous, qui pensons toutes ces choses, nous ne soyons rien ; il est impossible, en effet, que nous nous imaginions que ce qui pense n'existe point au moment où il pense. Ainsi cette connaissance, je pense, donc je suis, *ego cogito, ergò sum*, est le premier et le plus certain de tous les principes qui se présentent à celui qui s'occupe de philosophie dans quelque direction que ce soit (1).

(1) Hæc cognitio, *ego cogito, ergò sum*, est omnium

« Cette voie est d'ailleurs la meilleure pour connaître la nature de l'esprit et le distinguer du corps. Examinant, en effet, ce que nous sommes, nous qui supposons que toutes les choses qui ne sont pas nous, sont fausses; nous verrons clairement que ni l'étendue, ni la forme, ni le mouvement, ni aucun des attributs que l'on peut donner à un corps, ne nous sont essentiels; mais que la pensée seule est inséparable de notre nature; d'où il faudra conclure qu'elle nous est connue antérieurement à aucune chose corporelle et avec plus de certitude; nous en avons, en effet, la perception lorsque nous doutons encore de tout le reste.

« J'entends par *pensée* tout ce qui s'opère en nous en tant que nous en avons conscience; ainsi, non seulement comprendre, vouloir, imaginer, mais même sentir, c'est penser...

« Lorsque cependant l'esprit qui se connaît, mais doute encore de toutes choses excepté de lui-même, regarde, afin d'étendre sa connaissance; il trouve d'abord devant lui les idées de beaucoup de choses sur lesquelles il ne peut être trompé tant qu'il se borne à les contempler, et tant qu'il se garde d'affirmer ou de nier qu'il existe, hors de lui, rien de semblable. Il trouve

prima et certissima, quæ cuilibet ordine philosophanti occurrat.

certaines notions générales, il en compose diverses démonstrations dont il ne peut mettre en doute la vérité tant qu'il s'y tient appliqué. Ainsi, par exemple, il a en lui les idées de nombre et de figure, et même certaines notions générales, telles que *si æqualibus æqualia addas, quæ indè exsurgent erunt æqualia*, et autres semblables. De là il arrivera facilement à démontrer que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux angles droits, etc., et il se persuadera de la vérité de cette conséquence, tant qu'il ne s'éloignera pas des prémisses dont il l'a tirée. Mais comme il ne peut pas toujours y rester attaché, comme il se représente qu'il ne sait pas encore s'il existe une pareille chose créée, et qu'il a par devers lui l'expérience d'erreurs graves commises à l'égard de ce qui lui paraîtrait plus évident, il en conclut qu'il doit douter de ces choses, et qu'il ne peut en avoir aucune science certaine, avant d'en connaître l'auteur. Alors considérant que parmi les diverses idées qu'il a par devers lui, il y a celle d'un être souverainement intelligent, souverainement puissant et souverainement parfait, qui est la principale de toutes, il reconnaît en elle une existence non seulement possible et contingente comme dans les idées de toutes les autres choses qu'il perçoit distinctement, mais encore absolument celle d'une existence nécessaire et éter-

nelle. Ainsi, par exemple, de même qu'il perçoit que dans l'idée d'un triangle est nécessairement contenue celle de trois angles égaux à deux droits, et que par suite il se persuade qu'en effet le triangle a trois angles égaux à deux droits; de même, de cela seul qu'il perçoit qu'une existence nécessaire et éternelle est contenue dans l'idée d'un être souverainement parfait, il en conclut rigoureusement que cet être souverainement parfait existe. »

Il est inutile de poursuivre plus loin la traduction des principes de la philosophie. Quelques mots suffiront pour achever d'en faire apercevoir l'économie. Nous venons de voir que Descartes, du *cogito, ergò sum*, s'élève aux idées innées, et de là à l'idée Dieu. C'est cette dernière qui à ses yeux prouve définitivement tout. Il est impossible, dit-il, que Dieu veuille me tromper, et il conclut de là « que tout objet qu'il nous est possible d'atteindre, soit par les lumières naturelles (*lumen naturæ*), soit par la faculté de connaître que nous avons reçue, que cet objet est vrai, en tant cependant que nous l'aurons atteint, c'est-à-dire perçu clairement et distinctement. » Ainsi l'existence des objets extérieurs correspondant aux perceptions de l'âme, n'a d'autre démonstration, dans la doctrine de Descartes, que la pensée de la bonté de l'être souverain. Dieu, en définitive, est le dernier

argument de la certitude cartésienne, comme dans les conceptions de Kant et de Cousin, le *subjectif* est la preuve de *l'objectif.*

Nous ne nous arrêterons point à la critique de cette théorie compliquée de la certitude, qui donne pour *criterium* quelque chose qui ne lui ressemble pas, c'est-à-dire *le doute méthodique.* Il est inutile de prouver qu'elle appartient à l'ordre scientifique, qu'elle est inapplicable dans la pratique de la vie, comme le remarque l'auteur lui-même; qu'elle ne nous explique ni le langage, ni la société, etc. Au reste, Descartes ne paraît avoir été conduit à dresser cet argument de certitude que dans un but de réformation scientifique, et sans doute aussi pour répondre à l'esprit de certitude individuelle que le protestantisme avait engendré. Il adressait à ses contemporains un argument *ad hominem.* Il réserve donc complétement les questions de foi; sous ce rapport il se soumet à l'Église, et par suite accepte le *criterium* des théologiens catholiques. Il déclare enfin que les erreurs viennent du mauvais usage que nous faisons de notre libre arbitre, et non des facultés de connaître qui nous ont été données, et qui sont aussi parfaites qu'il était nécessaire.

Nous terminerons ce paragraphe par l'exposition sommaire de la doctrine sur la certitude proposée par M. F. de La Mennais. C'est le sys-

tème le plus moderne de ceux que nous avons examinés ; c'est aussi celui dont la fortune fut la plus rapide et la ruine la plus prompte. Nous n'avons point ici à nous occuper des causes qui, après avoir donné à cette théorie la faveur d'un public nombreux et d'élite, l'en privèrent ensuite tout d'un coup. Ces causes sont étrangères à la philosophie. En ce lieu, nous devons parler des choses contemporaines comme si nous n'étions pas de notre temps ; nous devons rester libre de toute préoccupation ; et, quelque sympathie que nous éprouvions pour les malheurs de l'homme dont nous allons parler, quelle que soit notre admiration pour son beau talent, il nous faut oublier qu'il vit et qu'il souffre peut-être à côté de nous, et ne plus voir qu'un système soumis à notre critique (1).

« Les mots de vérité et d'erreur, disait M. de La Mennais, existent dans le langage humain : les hommes rangent leurs pensées sous l'une ou l'autre de ces deux catégories. Mais que signi-

(1) Nous avons hésité un moment, entre notre devoir de critique et la crainte d'affliger un homme qui a rendu de grands services et dont les erreurs, jusqu'à ce jour, n'ont été nuisibles qu'à lui-même. Nous ne pouvons oublier qu'il a combattu les plus redoutables ennemis de la religion, l'éclectisme et le panthéisme, et que comme nous, il a défendu la cause du pauvre et de l'opprimé. Pourquoi ce courageux soldat a-t-il été si ardent, ou pourquoi n'a-t-il pas été plus soumis ?

fient ces mots? qu'appellerons-nous vérité ou erreur? Il ne s'agit pas en ce moment de savoir ce qu'est la vérité en elle-même, de la définir par son essence, mais simplement de savoir ce qu'elle est par rapport à nous, de définir le sens que nous sommes obligés d'attacher à ce mot, sous peine de ne pouvoir affirmer d'aucune chose qu'elle est vraie relativement à la raison humaine. La vérité, par rapport à l'homme, ne pouvant être ce que l'esprit humain repousse, nous sommes forcés, pour nous entendre, d'appeler vérité ce à quoi l'esprit humain adhère. Mais alors dirons-nous que la vérité est ce à quoi l'esprit de chaque individu adhère? Si nous admettons cette définition, qu'en résultera-t-il? Comme il arrive souvent que l'esprit d'un individu adhère successivement à des propositions contradictoires, et que d'ailleurs l'un affirmant ce que l'autre nie, leurs adhésions sont non seulement diverses, mais diamétralement opposées, la vérité serait quelque chose de mobile et de variable; dès lors on ne pourrait affirmer de quoi que ce soit que cela est vrai relativement à la raison humaine, et le scepticisme serait l'état naturel de l'homme. Donc, à moins d'être sceptique, nous devons renoncer à notre première définition de la vérité et en trouver une autre. Or, l'adhésion individuelle mise à part, que reste-t-il, sinon l'adhésion commune? En consé-

quence, appelons vérité ce à quoi l'esprit de la généralité des hommes adhère partout et toujours, et voyons ce qui en résultera. Les inconvéniens qui nous ont obligés d'abandonner notre première définition, n'existent pas ici, puisqu'au lieu de ces adhésions variables et opposées, qui nous présentaient la vérité comme variable elle-même, nous nous attachons précisément à ce qu'il y a de commun et d'invariable dans les pensées humaines. Ainsi, nous sommes placés dans l'alternative ou de tomber dans le scepticisme, si nous nous en tenons à l'adhésion individuelle, ou de prendre pour base l'adhésion commune qui seule nous offre le caractère d'unité et de fixité qui correspond à la notion propre du vrai (1). »

La doctrine, dont on vient de lire l'argument général, a reçu le nom de doctrine du sens commun, du consentement universel ou de l'autorité universelle. Elle pose en principe, comme on l'a vu, que ce que l'universalité des hommes croit invinciblement être vrai, est vrai, relativement à la raison humaine, et doit être tenu pour certain ; car, si la raison universelle, si la raison humaine pouvait se tromper, il n'existerait pour l'homme ni vérité, ni certitude. En conséquence il n'est permis à personne de se

(1) Sommaire d'un système des connaissances humaines.

science ; la raison générale est précisément l'obstacle qu'ils ont à vaincre. On peut conclure de là que le sens commun n'est point un *criterium* universel.

En effet, il y a une grande différence entre posséder une vérité et posséder un *criterium*, ou, en termes plus courts, entre une vérité et un *criterium*. Une vérité est simplement une affirmation sur un sujet quelconque, affirmation qui est en conformité avec ce sujet. Un *criterium* au contraire est un moyen de juger de l'appropriation des affirmations aux sujets. On a dit qu'il y avait une grande différence entre croire et savoir pourquoi l'on croit ; il y a la même différence entre posséder une vérité, et posséder un *criterium*. Aussi, selon nous, M. de La Mennais n'a pas posé le problème de la certitude sur le véritable terrain. Il ne s'agit pas, en effet, de connaître quelles sont les vérités et les erreurs, mais quel est le *criterium* à l'aide duquel on peut juger des vérités admises et en découvrir de nouvelles. Et, nous le répétons, une vérité n'est pas nécessairement un *criterium*, car elle n'est jamais vraie que par rapport à elle-même en quelque sorte ; le *criterium* au contraire doit surtout être vrai quant à l'office qu'il est destiné à remplir. Au reste, un *criterium* n'est particulièrement ni une chose individuelle, ni une chose

générale ; c'est un instrument qui est à l'usage de tout le monde.

On a reproché à la doctrine que nous critiquons, de conduire au pyrrhonisme ; à nos yeux, elle a une autre conséquence non moins dangereuse, elle nous paraît conclure nécessairement au panthéisme. Examinons, en effet : toutes les fois que l'on proclame la raison universelle infaillible, on admet ou on est conduit à admettre que l'homme possède en lui une faculté qui, comme le *logos* de Platon, est de l'essence même de la vérité, et la contient substantiellement. On peut, et l'on doit reconnaître, comme Platon encore, que l'individu peut se tromper, car il n'est à lui seul, ni assez fort, ni assez attentif, ni assez durable pour reconnaître et manifester tout ce qu'il a en lui. Il n'en est point ainsi de l'humanité, qui présente la somme des forces et des attentions individuelles, et qui de plus n'est pas mortelle ; elle doit émettre toute la vérité qu'elle possède. De là la nécessité pour chacun de vérifier son sentiment au contact du sentiment commun. Or, cela étant accepté que la vérité existe ainsi substantiellement la même dans chaque individu, il est nécessaire d'ajouter quelques mots seulement pour atteindre au panthéisme parfait. Il ne faut que faire un pas de plus et se proposer d'expliquer cette présence d'une même substance dans les

divers êtres humains. Alors, de ce que cette vérité est une et identique, on conclura que la substance est également une et identique; de ce qu'il n'y a qu'une vérité, on conclura qu'il n'y a qu'une substance, etc.; on atteindra ainsi le principe de ces panthéismes qui, sous les noms de védantisme et de boudhisme, immobilisent les Indes, le Thibet, la Chine et le Japon depuis nombre de siècles. Il en sera de même, si l'on se sert, pour expliquer cette unité, du nom de l'une des personnes de la Trinité; si l'on dit, par exemple, que le Saint-Esprit, ou même Jésus-Christ, sont cette vérité qui fait partie de la substance de tous les esprits. Que l'on ne croie pas, au reste, que le panthéisme dont il s'agit, soit incompatible avec un certain scepticisme, c'est-à-dire avec le doute à l'égard de beaucoup de choses, et particulièrement à l'égard de ce qui oblige; les erreurs et les dissensions des Saint-Simoniens sont là pour le prouver. Un homme qui croit avoir quelque chose d'absolu ou de divin en lui, sera toujours très peu disposé à se soumettre à l'autorité de la majorité, même lorsqu'il reconnaîtrait philosophiquement que la souveraineté de tous est supérieure à l'autorité individuelle en général.

C'est parce que nous avons cru apercevoir ces conséquences dans la doctrine du sens commun, c'est parce que nous avons pensé qu'elle empor-

tait nécessairement une conclusion ontologique déterminée sur la nature de l'homme et de l'humanité, que nous l'avons rangée dans les systèmes rationalistes. Nous y avons vu au bout le piége du panthéisme. Nous le signalons, espérant que M. de La Mennais, qui n'a abordé cette difficile question de la certitude, que par excès de zèle, finira aussi lui-même par s'apercevoir qu'il s'est trompé, et s'éloignera alors d'une route qui conduit à la doctrine pour laquelle il a constamment témoigné le plus d'horreur.

Nous terminerons ici notre examen des doctrines sur la certitude proposées avant nous. Si nos lecteurs veulent bien faire usage des principes que nous avons établis, ils reconnaîtront sans peine qu'aucun des systèmes précédens n'est en conformité avec ces principes.

§ VI. — DÉFINITION DE LA MORALE.

Il est très difficile de définir exactement le principe même de toutes les définitions ; il est peut-être impossible d'y parvenir ; il s'agit ici de l'un de ces mots dont le sens est connu de tout le monde, de l'une de ces idées qui sont claires pour chacun, et dont on doit craindre d'altérer la valeur par des explications. Aussi nous fiant au sens que tous lui accordent avec nous, préfé-

rerions-nous pouvoir nous en servir sans recourir à une définition qui sera sans doute incomplète. Mais la nécessité où nous sommes d'établir positivement la différence du *criterium* que nous proposons d'avec ceux qui ont été antérieurement enseignés, l'obligation où nous sommes, de plus, de posséder une formule afin d'en faire la base de nos raisonnemens, tout nous force à ce travail préliminaire.

Nous définissons la morale, la loi qui règle et qualifie les actes humains dans les rapports des hommes entre eux, dans leurs rapports avec le monde vivant et brut, et dans leurs rapports avec Dieu. C'est la loi de leurs devoirs; c'est la loi de leur pratique; c'est la science qui leur enseigne à distinguer le bien du mal; c'est la parole qui leur enseigne quels sont les actes permis et les actes défendus; quels sont les maux qu'ils doivent rechercher, et les biens qu'ils peuvent atteindre; c'est enfin la loi qui fut donnée par Dieu à Adam et à Noé, qui fut transmise à Abraham, à Moïse, etc.; c'est l'évangile de Jésus-Christ. Avant elle il n'y avait rien, c'est-à-dire ni homme, ni humanité; sans elle, il n'y aurait rien, c'est-à-dire ni homme, ni humanité (1).

(1) *Morale*. On appelle ainsi, dit Trévoux, l'assemblage des règles que nous devons suivre dans nos actions. Comme

Qu'enseignent, en effet, ces lois? Ce qu'il faut faire, et ce dont il faut s'abstenir, c'est-à-dire qui nous sommes, quelles récompenses nous encourons en agissant selon ce qui nous est prescrit, et quelles peines nous méritons si nous ne savons nous abstenir, c'est-à-dire encore qui nous sommes, et de plus quelle est notre fin, notre but, le monde où nous vivons, quel est notre souverain Créateur? Qu'est-ce que l'Évangile lui-même? Est-ce autre chose qu'un exemple inimitable de bonté, de sacrifice et de confiance, un code de préceptes pratiques, où toute action est qualifiée depuis la pensée la plus secrète, jusqu'à l'acte le plus public et le plus social?

On nous dira que la morale est dans l'esprit de l'homme un seul sentiment, un seul principe, une seule modalité. Oui sans doute; mais pour inspirer ce mode d'être, un dans l'existence spirituelle, mais multiple dans les manifestations charnelles, il faut des milliers de mots, des milliers d'exemples; autant de mots, autant d'exemples qu'il y a de manifestations matérielles possibles. L'esprit est un, mais les conditions matérielles ne

on donne quelquefois le nom de mœurs aux actions libres, en tant que l'esprit les considère comme susceptibles de règle; on appelle aussi morale, l'art qui nous enseigne ces règles de conduite et les moyens d'y conformer nos actions. *Scientia morum, moralis ethica.* (Dict. de Trévoux, t. VI, p. 53.)

lui permettent de se manifester que successivement; car la chair n'est pas une, mais pluralitaire. Aussi fallut-il, pour s'accommoder à notre faiblesse, que la volonté de Dieu prît les formes successives dans lesquelles on nous l'a transmise, et dans lesquelles nous devons nous-mêmes la pratiquer. Lorsque nous voulons enseigner de petits enfans, nous multiplions nos moyens, et la parole, et le précepte, et l'exemple; Jésus-Christ nous a traités comme ses petits enfans; il est venu parler et vivre devant nous; il nous a laissé l'exemple de sa vie et l'enseignement de sa parole. L'esprit qui était en lui, cet esprit qui était unité ou verbe, selon l'énergique et admirable expression des Évangélistes, est déposé dans la suite des exemples et des préceptes dont nous possédons l'histoire, et cet esprit entre en nous par ces exemples et ces préceptes. Lorsque nous voulons enseigner de petits enfans, nous croyons que le meilleur moyen est de leur montrer la pratique. Dieu a fait ainsi pour nous; il nous a donné des lois pratiques; car, en celles-là, nous ne pouvons nous tromper.

On nous demandera pourquoi nous donnons à ces choses le nom de morale, et non celui de révélation? Nous répondrons que si nous avions employé aujourd'hui ce dernier mot, nous aurions établi une confusion avec les doctrines toutes scientifiques qui ont été émises avant

nous; nous répondrons qu'alors nous eussions possédé une idée et un mot obscurs pour beaucoup, au lieu d'une idée et d'un mot clairs pour tout le monde; nous eussions possédé un mot et une idée sur lesquels on peut disputer, au lieu d'un mot et d'une idée sur lesquels personne ne pourra contester. D'ailleurs ce mot est consacré à désigner le caractère pratique de la loi divine, que nous voulons ici surtout mettre en évidence, et qui sépare nettement l'espèce de *criterium* de la certitude que nous proposons, de toutes les certitudes admises jusqu'à ce jour.

Le mot *révélation* n'a une acception fixe que lorsqu'il sert à désigner une communication de Dieu à l'homme, ou une création dans l'ordre des choses spirituelles; mais lorsqu'il est employé pour désigner l'objet même, ou en quelque sorte la matière de ces communications, il n'a plus de sens bien déterminé. S'agit-il du dogme des existences, s'agit-il de la science, de la langue, du code moral, de l'avenir, etc.? Le mot seul ne suffit pas pour l'indiquer; car on a dit de toutes ces choses qu'elles étaient révélées. Il n'en est point ainsi à l'égard du mot *morale;* il ne sert jamais qu'à désigner un seul système de préceptes, ceux qui regardent la pratique que les hommes doivent suivre, le code des lois proposées à leur activité. Il nous présente donc l'avantage d'un sens clair, fixe, sur lequel il ne

peut rester de doutes. A ce titre il devait être préféré par nous. Il a droit de l'être pour des raisons plus graves, ainsi que nous le verrons dans le paragraphe suivant; car il désigne, dans l'ordre des connaissances, le fait antérieur à tous les autres, ou au moins l'aspect principal de la simultanéité d'enseignement qui constitue la révélation. Nous traitons ici d'un sujet et si grave, et si neuf, que nous n'espérons point, quels que soient nos efforts, l'approfondir entièrement. Il faut que nos lecteurs veuillent bien nous aider, et travailler avec nous à chercher et à connaître toutes les faces d'une question qu'un livre tout entier ne suffirait pas à épuiser. Quant à nous, il nous est possible seulement d'en indiquer quelques aspects généraux, et en obéissant en outre à ces conditions de successivité imposées à toute espèce d'exposition, qui ont toujours pour résultat de détruire l'unité de l'objet que l'on décrit.

Pour saisir la différence qui existe entre la morale, comme *criterium*, et un principe ou un dogme quelconque de l'ordre scientifique et ontologique, il suffit de tenir compte des conditions de la vie humaine.

Vivre, soit spirituellement, soit matériellement, c'est agir; c'est préparer ou produire des actions. Or, que notre certitude soit de l'ordre ontologique, nous sommes obligés, pour conclure

à une action, de traverser la sphère du raisonnement ; ou, pour parler plus exactement, entre un principe et une action il y a un intermédiaire, et cet intermédiaire est un raisonnement, c'est-à-dire un travail logique où toutes choses viennent de nous, où nous commettons chaque jour des milliers d'erreurs, où les hommes trouvent la source de toutes les inégalités et de toutes les discordances qui les séparent. C'est parce que l'on est resté toujours fixé sur ce terrain, parce que les principes de l'ordre scientifique, ou les dogmes, ont toujours été considérés comme les points de départ du raisonnement humain, que l'accord n'existe nulle part, que les philosophes, les publicistes, les savans, se disputent sur la certitude, et qu'un grand nombre nient qu'il y en ait une qui soit applicable aux choses humaines.

Il n'en sera plus de même si l'on prend la *morale*, c'est-à-dire le réglement des actions, comme point de départ du raisonnement humain, comme la source des principes dogmatiques et scientifiques de toute espèce ; car le réglement des actions étant pris comme la vérité même, il n'y aura plus d'erreur possible. Le raisonnement se proposera d'en rendre la pratique plus facile et plus sûre ; s'il délaisse ce but, il sera considéré comme stérile ; on en appréciera la perfection à la fécondité des conclusions, et les conclusions à

la conformité qu'elles présenteront avec la morale.

§ VII. — LA MORALE PRÉSENTE TOUTES LES CONDITIONS D'UNE CERTITUDE ET D'UN CRITERIUM UNIVERSELS.

La morale est la seule des connaissances humaines qui satisfasse complétement aux conditions que nous avons établies précédemment comme constitutives de la certitude universelle. Elle préexiste à toutes choses humaines; à la société, car il n'y a point de société, ni même de langage possible sans morale; au dogme et à la science, car c'est de la morale qu'émanent le dogme et la science. Elle est invariable; elle est applicable à tout; car toute chose est une pratique ou conclut à une pratique, ou ce n'est rien. Enfin elle est également intelligible pour tout le monde, aussi bien pour le simple que pour l'habile, pour l'ignorant que pour le savant.

Nous allons examiner ici à l'instant même ces diverses affirmations, et en montrer l'exactitude.

Préexistence de la morale à la société.

Le fait de la préexistence de la morale à toute société, peut être démontré de deux manières, par le raisonnement et par la tradition. Nous allons exposer le premier ordre de preuves.

Il est impossible qu'il y ait société parmi les

hommes, sans un but commun d'activité; l'unité de but est la condition essentielle de l'unité d'action; l'unité d'action est la condition essentielle de l'état social. Là où disparaît l'unité de but, bientôt s'en va aussi l'unité d'action, et il ne reste en définitive que des individus dont la valeur et les tendances sont en rapport avec celles de l'état social d'où ils sortent. Or, en quoi consiste un but commun d'activité? C'est d'abord, quant à ceux qui l'acceptent ou auxquels on l'enseigne, un réglement de dépendances réciproques, qui exprime les devoirs de chacun envers la société et envers ses semblables, les droits de chacun vis-à-vis de la société et vis-à-vis de ses associés, les devoirs de chaque génération ascendante ou descendante l'une envers l'autre, etc. Que si les hommes refusent d'obéir à ce réglement, la société est détruite; si, au contraire, ils changent ce réglement, la société est changée. Telles sont les conséquences d'un but d'activité quant aux individus qui composent une société; mais elles ne forment pas les seules conditions nécessaires à l'état social.

La société elle-même, comme société, comme être collectif, a un but et une activité dans ce but; car si elle n'avait qu'un but et qu'elle n'agît pas dans ce but, ce serait exactement comme si elle n'en avait pas; elle serait nulle et morte en naissant. La société doit déduire ce but de quel-

que part. Une société particulière, littéraire, scientifique ou industrielle, telle que celles que nous voyons chaque jour se produire ou s'éteindre au milieu de nous, déduit le secret de son existence ou son but de quelque service à rendre à la grande société, à la cité, ou à la nation où elle se fonde; elle se fait un réglement en conséquence, et se met à agir; car si elle n'agit pas, elle est comme si elle n'était pas; elle n'existe point en réalité. Or, ce qui est vrai pour une de ces petites sociétés, l'est aussi pour les sociétés que l'on appelle cités, peuples, nations. Il faut qu'elles soient obligées vis-à-vis d'un but qui n'est pas l'être national lui-même, et qu'elles produisent vis-à-vis de ce but.

Or, il y a quelque chose de plus grand qu'une nation, ce sont les nations; quelque chose de plus grand que les nations, c'est l'humanité. Il y a donc aussi une loi plus élevée que celle qui règle les relations des hommes comme membres d'une société particulière; il y a celle qui règle les rapports des nations, et c'est de celle-là que chaque nation doit tirer son but et vis-à-vis de laquelle elle est obligée. Enfin, il y a une loi qui est au-dessus des buts nationaux eux-mêmes, puisqu'elle les engendre, c'est celle qui détermine le but de l'humanité dans l'univers.

Or, il est impossible que cette loi universelle ne soit pas antérieure aux nations qui en dédui-

sent leurs buts spéciaux, comme il est impossible que le but social propre à chaque nation, ne soit pas antérieur aux buts particuliers de chacune des fonctions et de chacun des membres qui la composent.

Ainsi le raisonnement prouve que la morale, comme loi de l'humanité et comme *criterium* des buts nationaux, est antérieure aux nations, et comme condition d'existence des sociétés est antérieure aux sociétés. Elle est la pierre sur laquelle reposent toutes choses.

De ce raisonnement il y a à déduire une autre conséquence non moins importante, à savoir que : La morale, bien qu'adressée à des êtres libres, ou plutôt appropriée pour leur donner la liberté en leur proposant d'autres règles à suivre que les impulsions fatales de leurs instincts animaux, la morale n'est pas une loi plus libre en elle-même que toutes celles qui gouvernent l'univers; elle propose à l'homme d'être fonction de l'harmonie universelle; elle s'adresse à l'humanité comme à un être qui entre dans l'ensemble ordonné qui forme le monde créé. La morale est une des pensées de l'Être souverain qui gouverne toutes choses. En effet, s'il en était autrement, la morale serait dépendante des décisions de chacun, ou, en d'autres termes, elle n'existerait pas. Il n'y aurait ni humanité, ni sociétés; la notion du devoir serait une absurdité, un

mensonge, une maladie, qui, comme tout mensonge et toute maladie, eût conduit à sa perte et à la mort l'humanité tout entière; car celle-ci n'a cessé de s'y conformer.

Il y a des écrivains qui ont prétendu que la morale était une convention volontaire faite par les hommes. Ceux-là cependant n'ont pu, ainsi qu'il arrivera à tous ceux qui méditeront, mal ou bien, sur les principes de l'institution sociale, échapper à l'idée de but comme principe de formation. Or, quel but ont-ils assigné aux hommes? celui de se défendre, de s'aider, ou d'être moins malheureux. Il faut convenir que ces individus qui avaient jusque là vécu dans l'isolement, étaient bien habiles, bien plus habiles que nos hommes d'état d'aujourd'hui, quoiqu'autrement ignorans, puisqu'ils avaient l'idée de but et qu'ils savaient ce qui n'était pas, savoir qu'ils se défendraient, s'aideraient, seraient moins malheureux, dans une manière de vivre qu'ils n'avaient point expérimentée et dont ils n'avaient point d'exemple. En effet, comprend-on que ces individus plus que sauvages, pussent non seulement avoir une idée claire d'un état qui n'existait pas, mais encore pussent en prévoir parfaitement toutes les conséquences? Comprend-on qu'ils aient connu avant de connaître ou avant de savoir, etc. Ces sauvages évidemment étaient plus intelligens que Newton, Descar-

tes, Kepler, etc.; car ces derniers n'ont trouvé que par suite d'indications! Mais ce qui n'est pas moins extraordinaire encore, c'est que ces êtres, plus que sauvages, aient consenti tout d'abord à subir une charge et un fardeau fort lourd, pour obtenir un résultat inconnu. Il fallait qu'ils fussent déjà bien assurés de leurs prévoyances, quoiqu'ils n'eussent aucune science qui leur permît d'avoir une prévoyance. Tout est plus que miraculeux dans l'hypothèse dont nous parlons; car ce qui n'est pas moins étonnant que de savoir avant de savoir, c'est que ces hommes comme on n'en a plus vus depuis, aient consenti de prime-abord à souffrir même la mort, pour être personnellement plus heureux. De telles absurdités repoussent tout homme de bon sens; elles auraient repoussé les auteurs même du système, s'ils y avaient réfléchi. Aussi nous ne nous en occuperons pas davantage.

D'autres savans ont posé la question de savoir : Si les lois engendraient les mœurs, ou si les mœurs engendraient les lois! On y a répondu diversement et avec des argumens de fait également probables. Cette question en effet ne peut conduire à rien; elle est entachée du vice que l'on nomme dans l'école *ignoratio elenchi*. On y propose de dire ce qui se passe dans une société où il y a des lois et des mœurs, c'est-à-dire dans une société qui existe depuis long-temps et qui

est en marche en quelque sorte. Or, il est de fait qu'il peut, dans ce cas, y avoir contradiction entre les mœurs et les lois. Les lois produisent les mœurs, quand ces lois sont plus conformes à la morale, et réciproquement. Ainsi, l'état social en France était d'origine romaine, et la morale chrétienne qui y fut enseignée, ne pouvait être pratiquée complétement que par suite d'un changement complet produit dans cet état. Il arriva donc que, toutes les fois que le pouvoir fut moral, les lois précédèrent les mœurs; toutes les fois, au contraire, que le pouvoir fut immoral, les mœurs précédèrent et commandèrent les lois. On voit que la question dont il s'agit, ne touche en rien celle dont nous traitons ici, et qu'elle ne peut donner matière à une objection.

Les objections écartées, reste l'argument que nous avons présenté précédemment. Il suffit, ce nous semble, pour prouver que la société est impossible sans morale; en sorte que nous nous croyons autorisé à conclure que la morale est nécessairement antérieure à la société.

Il nous resterait maintenant à prouver ce fait par la tradition; mais ce serait un travail trop long et qui ne serait point à sa place en ce lieu. Nous nous bornerons à renvoyer à la Bible que personne, même les incrédules, ne récuse comme la collection la plus complète et la plus authentique sur les traditions primitives de l'hu-

manité. Nous nous bornerons à rappeler que la Bible juive constate qu'il y a eu trois enseignemens moraux successivement donnés aux hommes : le premier à Adam, constitutif de la famille ; le second à Noé, constitutif de la tribu ou de la race, *gens;* enfin le troisième, constitutif de la société ou de la cité, *civitas*. Le quatrième et dernier enseignement est celui de Jésus-Christ; il a constitué l'humanité.

Nous ferons observer en outre que toutes les nations modernes ou anciennes accusent, à leur commencement, un but d'activité, soit par une déclaration formelle comme la nation juive ou le peuple romain, soit par un acte comme la nation française.

Nous terminerons par une dernière réflexion. Si l'on entend le mot morale, non pas dans le sens restreint que les philosophes se sont efforcé de lui donner en la plaçant dans la dépendance de la science, mais dans le sens vrai, dans celui que nous avons cherché à exprimer par notre définition ; si l'on entend enfin une révélation, on comprendra facilement qu'elle soit la source d'une multitude de buts pratiques divers, qu'elle contienne en même temps la règle de la vie individuelle et celle de la vie sociale, la règle du présent et celle de l'avenir ; la règle de la conservation et celle du perfectionnement ; et l'on s'expliquera comment une même morale peut

engendrer plusieurs sociétés, plusieurs périodes sociales, varier toujours et multiplier incessamment, sans cesser cependant d'être identique à elle-même. Si l'on considère qu'elle est une comme germe, ou comme but à réaliser, et si l'on tient compte en même temps de la successivité imposée au développement qu'elle doit recevoir, par la nature du milieu matériel où elle est destinée à fructifier, l'on verra facilement comment, sans cesser d'être fondamentalement la même, elle peut gouverner des durées sociales immenses et très variées.

Ces dernières réflexions n'ajoutent rien à la force de l'argument rationnel que nous avons présenté; mais elles nous ont paru propres à en faire comprendre la portée; car cet argument qui n'a été placé par nous en ce lieu que comme moyen de démonstration, deviendrait ailleurs le principe de la science de l'histoire et de la science politique.

La morale n'est point postérieure au langage articulé.

L'antériorité de la morale au langage articulé est un fait qui, au premier coup d'œil, semble plus difficile à admettre que celui de la préexistence de cette loi à la formation d'un état social; et, cependant, c'est un fait dont tous les jours

nos yeux sont frappés. Quel est celui de nous qui n'a pas remarqué que les enfans avaient déjà, bien avant de pouvoir articuler une parole, ou d'en paraître comprendre une seule, une idée du devoir, une idée de la différence du bien et du mal, non pas dans le sens physique, dans celui de l'opposition du plaisir à la douleur, mais dans le sens moral, dans celui de l'opposition qui existe entre s'abstenir et se satisfaire? C'est là le premier enseignement que l'enfant reçoit de sa nourrice, plus tôt ou plus tard selon l'intelligence de celle-ci. S'il se trouvait quelqu'un qui ne voulût pas accepter ce fait, bien qu'il soit d'une observation journalière, il ne pourra au moins disconvenir que la compréhension de la morale ait lieu simultanément avec celle de la parole articulée. Nous prouverons bientôt qu'il en est ainsi par des argumens tirés de l'examen des conditions constitutives du langage et du raisonnement. Ici nous nous bornerons aux argumens généraux.

Si l'on considère comme prouvé, et cela nous paraît incontestable, que la morale est le principe générateur des sociétés, que l'enseignement de cette connaissance est par conséquent celui qui précède tous les autres, on ne pourra, quant au rapport de la morale au langage articulé, nier qu'ils ne résultent d'un enseignement un, et que la compréhension de l'un et de l'autre ne soit simultanée. Ainsi, lorsque la révélation mo-

rale fut donnée au premier homme, il reçut en même temps celle du langage. Adam reçut et comprit l'une et l'autre en même temps. On ne peut, à ce point de départ de l'humanité, admettre moins que cela. Mais s'il s'agit d'examiner en quoi consiste ce qui est principal dans la révélation, savoir si c'est le langage ou la morale, les choses changent d'aspect ; on est obligé de reconnaître l'antériorité que nous avons proclamée. En effet, en consultant l'histoire, on voit qu'il importe peu, jusqu'à un certain point, quelle est la langue dans laquelle, soit la morale elle-même, soit une interprétation nouvelle de cette morale, sont enseignées; car on reconnaît que toujours cette morale ou même une seule conception qui en ressort, engendrent une langue. L'histoire du Christianisme nous en offre un exemple; la révélation fut faite en hébreu; elle fut racontée par les évangélistes en hébreu et en grec ; et cette morale a déjà engendré plusieurs langues toutes nouvelles qui sont d'autant plus différentes des anciennes, que les peuples où l'on s'en sert, sont chrétiens depuis plus long-temps; elle a engendré l'allemand moderne, l'anglais, l'italien, l'espagnol, le français, etc.; et il se trouve que le français, c'est-à-dire l'idiôme de la nation la plus anciennement et en même temps la plus profondément catholique de l'Europe, est aussi celui dont les formes grammaticales et le

caractère philosophique s'éloignent le plus des formes et du caractère des langues anciennes ; et probablement il subira dans l'avenir des perfectionnemens qui l'en sépareront encore davantage. Mais que résulte-t-il des observations précédentes ? Évidemment, que les langues sont autant subordonnées à la morale, que les systèmes sociaux eux-mêmes.

Antériorité de la morale à l'ontologie.

L'antériorité de la morale aux connaissances ontologiques, c'est-à-dire au dogme, est prouvée par des observations analogues à celles que nous venons de présenter. C'est lorsqu'il sait la différence du bien et du mal dans le sens de l'opposition qu'il y a entre s'abstenir et se satisfaire, que l'enfant connaît non seulement qu'il est une volonté libre, mais, encore bien plus, savoir qu'il y a une volonté à laquelle il doit obéissance ; et l'on comprend que de là sort bientôt tout le dogme des existences. Cet exemple suffit pour faire concevoir comment de la loi pratique dont nous nous occupons ici, émane par déduction la connaissance de toutes les existences et de toutes les oppositions qu'elle suppose ; car l'ontologie est contenue dans la morale, par cela seul que tout principe pratique implique l'objet et les conditions nécessaires pour qu'il soit exécutable.

L'histoire nous apprend d'ailleurs que la morale engendre autant de dogmes qu'il y a de manières différentes de la comprendre. Quant au rapport qui existe entre elle et la science, nous ne nous y arrêterons pas ; nous aurons bientôt plusieurs occasions de nous en occuper d'une manière particulière.

La morale est fondamentalement invariable.

Toutes les choses humaines dont nous venons de parler n'ont rigoureusement d'invariable que le principe même dont elles émanent, c'est-à-dire la morale. Celle-ci, en effet, ne change point quant aux principes essentiels, c'est-à-dire quant à la définition du bien et du mal. D'Adam à Jésus-Christ elle a reçu des accroissemens, mais elle n'a point changé ; le nombre des préceptes a été augmenté selon une progression régulièrement croissante ; mais jamais le précepte présent n'a démenti le précepte passé. Ainsi le bien et le mal ont reçu des définitions plus parfaites, plus nombreuses ; de nouvelles voies ont été successivement ouvertes au bien, et par conséquent de nouvelles occasions de chute ont été données, mais aucune des voies anciennes n'ont été fermées ; aucun péché n'a été retiré de la liste ancienne. Il y a eu, en un mot, accroissement ou perfectionnement d'un principe

toujours le même ; mais point de principe nouveau. Dans le premier âge Dieu a donné à l'homme la loi de la famille ; dans le second, celui de la conservation et de la multiplication de la race ; dans le troisième, il a donné la loi de la constitution sociale ; dans le quatrième, celle de la constitution de l'humanité, ou de l'unité humaine ; mais toujours par des définitions du bien et du mal fondées sur le même principe ; savoir, le bien sur l'abnégation de soi-même, et le mal sur l'amour de soi ; de telle sorte que chacun de ces âges se présente comme l'un des termes de l'éducation du genre humain ; et cette éducation est telle que rien n'en doit être oublié ; que le premier principe est nécessaire au dernier, le dernier la conséquence du premier. Ils forment ensemble une seule et même unité.

La morale se sert à elle-même de démonstration et de criterium.

Pour acquérir la preuve de cette affirmation, il ne faut que tenir compte de l'espèce de vérification qui ressort nécessairement des conditions d'existence qui nous sont propres.

L'homme est actif de deux manières : intérieurement et extérieurement ; dans le premier cas, il raisonne, il sent, il délibère et il décide ;

quoi qu'il pense, il est en parfaite liberté; dans le second, il n'en est plus de même, car il exécute ses décisions et il se met en contact avec le monde extérieur. Or, ce monde est complétement indépendant de l'homme; il est gouverné par des lois particulières et inflexibles. Si donc nos délibérations ont un fondement erroné, nos décisions seront fausses vis-à-vis du monde dont il s'agit; nous rencontrerons des contacts que nous n'avions pas prévus; et là où nous espérions trouver le bien, nous recueillerons le mal.

C'est par un genre de vérification semblable que la vérité de la loi morale est rendue sensible à chacun et à tous. En effet, elle nous donne des règles de pratique et nous en fait le plus souvent connaître les conséquences. Si elle était fausse, chacun de nous, en y obéissant, se serait facilement aperçu qu'il ne recueillait que désappointement ou mal; si elle était fausse, l'humanité tout entière, qui ne l'a jamais désertée, eût été écrasée sous le poids du mensonge ou des erreurs sans nombre qu'elle eût accumulées chaque jour. Au lieu de cela, l'humanité n'a cessé d'accroître sa puissance et ses richesses, et, par les fruits qu'elle a tirés de l'observance des préceptes relatifs à la seule vie temporelle, elle a conclu à la vérité des préceptes relatifs à une autre vie.

Sans morale, il n'y a rien entre les hommes;

les pères n'ont point de fils ; les fils n'ont point de pères ; il n'y a ni sécurité, ni accord, ni société possibles. Sans le devoir commun qui unit les hommes, l'humanité est impossible ; et sans doute, si ce devoir eût été négligé, l'humanité n'existerait plus. C'est là, sans contredit, la démonstration la plus grande que l'on puisse trouver touchant la vérité d'un *criterium*.

La morale enfin est un *criterium* quant à elle-même, parce qu'il n'est pas un des préceptes qui y sont contenus, qui ne soit en contact avec plusieurs autres, et par suite vérifiable à l'aide de ceux-ci. Ainsi, lorsqu'il s'agit de juger de la valeur d'une interprétation à l'égard d'un commandement moral, il se trouve toujours plusieurs commandemens que l'on peut invoquer, et avec lesquels on peut sûrement décider. Il est inutile de donner des exemples à ce sujet ; il sera facile à chacun d'en trouver, et facile également à chacun de voir que, si quelquefois il est arrivé que des personnes se soient trompées, c'est parce qu'elles n'ont pas observé cette règle, et invoqué la morale comme *criterium* à l'égard d'elle-même.

Ainsi, parce que la morale est un code de préceptes pratiques, elle atteint toutes choses, elle est intelligible pour tous. En effet, l'activité humaine est placée dans de telles conditions, que nulle conception n'a d'existence même devant

l'esprit, si elle n'est revêtue d'un corps en quelque sorte, c'est-à-dire si elle n'est formulée de manière à conclure à une application quelle qu'elle soit; à ce point elle se trouve en contact avec la morale, elle peut être jugée, condamnée ou admise. De même, parce qu'il n'est personne, si humble que soit sa condition, qui ne produise des actes, et ne les comprenne; il n'est personne qui ne puisse comprendre la part de devoirs que son activité lui fait toucher.

Ainsi, en définitive, la morale satisfait largement à toutes les conditions que nous avons demandées. Elle doit être appelée, elle est la certitude ou le *criterium* universel que Dieu a donné aux hommes et à l'humanité pour les conduire dans cette vie.

§ VIII. — DE LA MORALE COMME PRINCIPE INITIAL DES IDÉES.

Dans la première partie de la logique, nous avons défini l'idée un acte d'affirmation, en vertu d'une notion préexistante. Il s'agit de savoir maintenant si cette notion initiale est de l'ordre moral ou de l'ordre ontologique.

Pour reconnaître que cette notion initiale n'est point de l'ordre ontologique, il ne faut que constater quelles sont les espèces d'affirmations que l'enfant prononce d'abord, et quelles sont

les espèces d'affirmations les plus communes chez les peuples primitifs ou dans l'état de civilisation commençante. On remarquera alors que toutes les idées propres à l'enfance ne sont chacune jamais plus, ou jamais moins que l'affirmation d'une relation. On verra la même chose dans les civilisations primitives; le plus grand nombre des idées, si ce n'est toutes, expriment la notion de rapport. Que perçoivent, en effet, d'abord et l'homme et l'enfant? Ce sont des rapports ou des relations. Quelque hypothèse que l'on fasse sur l'origine des idées, on est obligé de reconnaître ce fait, et par suite que, s'il existe un *criterium*, il faut, pour qu'il soit applicable, que ce *criterium* regarde ces relations. A quoi servirait, en effet, une connaissance purement ontologique? On connaîtrait des êtres et des essences, sans doute, mais il faudrait déduire, par voie de raisonnement, les relations qui doivent émaner de la combinaison des diverses propriétés connues de ces êtres. Or, ce travail n'est pas encore fait aujourd'hui ; bien plus, on l'a abandonné parce que l'on a reconnu qu'il était au dessus de nos forces et qu'il ne nous conduisait à rien quant à la connaissance qui nous importe, celle des relations. Est-il probable que l'enfant en naissant ou l'homme en commençant la vie adulte soient, à cet égard, plus habiles que l'humanité entière ne l'a été jusqu'à ce jour? Et

ne serait-ce pas le plus étonnant miracle qu'il ne nous fût rien resté de ce chef-d'œuvre scientifique de notre enfance, si, en effet, il avait jamais existé? Mais, pendant que l'enfant ou l'homme poursuivraient leurs recherches scientifiques, que feraient-ils à l'égard des relations qui à chaque heure du jour viendraient les entourer et les contraindre à agir? Je défie de le deviner. Ainsi en admettant l'hypothèse du *criterium* ontologique, on accumule absurdités sur absurdités, impossibilités sur impossibilités. Au reste, les faits historiques prouvent incontestablement que la relation est la première occasion des actions intellectuelles des hommes. Ne savons-nous pas, en effet, que les peuples que l'on appelle primitifs, ont constamment induit leurs hypothèses sur la cause ou l'essence de l'être, de l'espèce de rapports qu'ils avaient avec les effets de cette cause? Ainsi tout phénomène de la nature était attribué à un être qu'ils revêtaient des qualités mêmes qui étaient en rapport avec la perception que leur faisait éprouver ce phénomène, etc. Or, la loi primitive des rapports n'appartient pas à l'ordre ontologique, mais au contraire à l'ordre pratique. Il faut donc conclure de cette observation que la notion initiale dont il s'agit est de l'ordre pratique ou moral.

Les faits que nous venons de présenter ne sont qu'une ampliation d'une observation géné-

rale déjà exprimée dans nos recherches sur l'idée ; à savoir que, toute idée parfaite, formulée par le langage et telle que la possède un homme adulte, représente la notion d'un rapport. Aussi pouvons-nous considérer comme logiquement prouvé, ce fait, que la morale est le principe initial de nos idées.

Nous ne nous contenterons pas cependant de cette démonstration; nous allons tâcher de rendre en quelque sorte sensible l'influence primitive de la notion morale, et l'inutilité d'une notion purement ontologique. A cette fin, nous allons rentrer dans l'examen des probabilités qui résultent de l'étude intime de la constitution spirituelle et physique de l'homme. Nous aimons mieux courir le risque de nous livrer à des répétitions, que de laisser, faute de quelques explications, des doutes ou des difficultés sans solution.

Rappelons-nous, comme nous l'avons dit précédemment, qu'il y a dans l'homme deux existences séparées : celle de ce qui est actif, de ce qui affirme, nomme et conserve la mémoire des noms qu'il a donnés, force d'activité, esprit ou âme, peu importe le nom dont on voudra l'appeler; et celle de l'organisme nerveux, cérébral ou intra-crânien. C'est dans ce dernier qu'ont lieu ces modifications multiples à l'occasion d'un seul objet, dont nous avons parlé dans notre

première partie, modifications qui ne peuvent constituer une sensation unique comme l'objet dont elles émanent, qu'autant qu'elles sont unifiées et nommées par un acte de l'esprit.

Rappelons-nous encore qu'il y a contradiction directe et opposition complète entre les manières d'être des deux existences spirituelles et cérébrales, qui sont en présence. Ainsi l'esprit est essentiellement un; l'acte de nommer, d'affirmer est également un. Au contraire, le cerveau, en tant que composé de molécules matérielles ou de nerfs, ainsi que l'observation le montre, est un agrégat de parties diverses, d'aptitudes multiples et spécifiquement différentes. Jamais, dans l'état ordinaire de la vie, il n'est le siége d'une modification unique; au contraire il en subit toujours plusieurs à la fois, aussi diverses, aussi variées, aussi contradictoires que les parties qui entrent dans sa composition, et aussi peu durables que la névrosité elle-même. Il y a en un mot la plus grande pluralité dans les impressions cérébrales, tandis qu'il y a toujours unité et simultanéité dans l'esprit. Or, comme il est impossible qu'il y ait la moindre concordance, ou, pour nous servir d'un mot qui peint mieux notre pensée quoiqu'impropre, la moindre sympathie, entre un mode essentiellement un et simultané, et un mode essentiellement multiple, variable ou mobile, nous en avons conclu que le rapport était

établi par un terme moyen, ou une notion moyenne, qui faisait concorder l'un avec le multiple, le simultané avec le successif. Et c'est de la connaissance de celle-ci qu'il s'agit en ce moment.

Or, ayant ainsi remis sous nos yeux toutes les conditions déjà acquises du problème, sachons nous en servir pour en tirer la solution que nous poursuivons.

Dans ce but, nous allons supposer pour l'esprit une situation qui, selon nous, n'existe jamais et que nous considérons comme impossible, quoique ce soit celle qu'on lui attribue généralement; nous allons supposer que cette force essentiellement active est momentanément *à posteriori*, c'est-à-dire passive et impressionnée par le cerveau. Nous supposons encore que cet événement ait lieu dans un homme parfaitement adulte, parfaitement bien conformé sous le rapport physique, mais qui cependant s'éveille, pour la première fois, à la vie, pur, par conséquent, de toute impression, entièrement semblable à un enfant qui sort du sein de sa mère, quant à l'état de son système nerveux; n'en différant que sous le rapport de la constitution physique que nous admettons achevée. Cette hypothèse étant, pour un instant, acceptée, voyons ce qui arriverait. A peine les sens seraient-ils ouverts au contact du monde extérieur que mille impres-

sions diverses viendraient en même temps remuer l'appareil cérébral, les unes vives, les autres faibles, les unes rapides, les autres lentes, les unes instantanées, les autres plus persistantes, et toutes néanmoins passagères, les plus durables n'étant présentes que pendant quelques minutes, c'est-à-dire tout le temps que la névrosité locale met à s'épuiser (1). L'âme vis-à-vis de cette simultanéité multiple et diverse, serait comme l'œil devant lequel on fait tourner une roue avec une grande vitesse. L'œil, alors, ne voit plus qu'un cercle plein, dans lequel il ne distingue rien de ce qui y est réellement. Ou bien, pour prendre une autre comparaison, l'âme serait comme l'ouïe du sourd et muet de naissance auquel une opération vient d'ouvrir l'oreille, ou bien encore comme l'œil de l'aveugle de naissance dont on vient d'abaisser la cataracte; elle assisterait au spectacle d'une confusion inextricable et incompréhensible. Pour en sortir, il faudrait agir; mais pourquoi agir? Pour agir, il faut un motif, et nous avons supposé qu'elle n'en avait pas. Que si elle agissait sans motif, elle ne ferait qu'augmenter la confusion; car à un état de désordre elle ajouterait un désordre de plus. Et comment agir d'ailleurs? car pour

(1) Nous exposerons la théorie de ce phénomène dans un mémoire spécial à la fin de l'ouvrage.

agir, il faut non seulement avoir un motif d'action mais encore déterminer quelque chose, c'est-à-dire produire quelque chose. Or, nous avons supposé que l'âme était passive, ou, comme on le dit dans le langage philosophique, table rase. Elle n'a donc en elle aucune puissance autre que sa force d'activité, c'est-à-dire, dans le cas particulier, que sa faculté d'accroître la confusion. En conséquence, l'âme resterait toujours immobile comme un spectateur placé devant un théâtre où se passeraient une multitude de scènes embrouillées et confuses, extrêmement variées et extrêmement rapides. Elle ne serait appelée par aucun motif à faire un choix entre ces scènes et elle les laisserait se mêler, se succéder, se répéter incessamment, s'effaçant et se remplaçant les unes les autres, sans en garder plus de traces qu'un miroir. En effet, l'attention suppose la liberté, et la liberté suppose la connaissance de plusieurs choses opposées; c'est dans ce cas seul que le choix est possible. Il n'y a pas de liberté, il n'y a pas de choix, tant qu'on a devant soi seulement une identité, c'est-à-dire une multiplicité confuse.

Cependant, à ce mouvement intra-crânien, produit par les impressions venant des choses extérieures, viennent s'ajouter les appels des appétits, ou des instincts émanant de l'organisme lui-même. L'individu alors sera, nous le supposons,

déterminé par ceux-ci à saisir dans le monde extérieur les objets de satisfaction que réclament ces appétits : supposition complétement hypothétique de notre part ; car rien ne nous montre que l'homme ait des instincts assez puissans, assez complets pour le conduire, à eux seuls, à l'objet nécessaire pour en apaiser la faim. Les animaux sont doués de ces facultés. Mais tout prouve que chez l'homme celles-ci ne sont pas développées au même point, sauf, cependant, celles propres à l'enfance. Quoi qu'il en soit, nous supposons le fait, et c'est de là même que nous voulons tirer l'argument avec lequel nous espérons démontrer l'espèce de notion préexistante à l'affirmation qui forme l'idée.

L'instinct satisfait, qu'en résultera-t-il devant l'âme? une variété de plus, ou plutôt une confusion de plus ; mais point une connaissance, car pour connaître il faut au moins savoir le rapport d'une chose à une autre, ou les conséquences d'une chose.

L'âme n'acquerra une connaissance expérimentale à l'instant même où naîtra l'instinct, que si elle a un motif d'intervenir soit pour hâter la satisfaction, soit pour l'empêcher. Alors elle aura un principe d'attention ; elle commencera à distinguer certaines impressions ; de là elle arrivera à reconnaître certains êtres, puis certaines circonstances ; enfin, elle dirigera le corps et

elle parviendra à apercevoir les êtres par l'effet même de cette direction.

Or, quelle est l'espèce de loi qui nous commande soit de faire, soit de nous abstenir, et nous enseigne les résultats de nos actions? n'est-ce pas la morale? Qu'est-ce que comprendre que l'on a quelquefois à agir, quelquefois à s'abstenir? n'est-ce pas comprendre le devoir? Ainsi donc, la conclusion de l'analyse précédente est non seulement que la connaissance morale est la notion préexistante à l'affirmation qui constitue l'idée, mais encore que cette connaissance est le point de départ de l'ontologie.

On ne doutera point de l'exactitude de l'analyse que nous venons de faire, si l'on veut bien observer ce qui se passe chez un enfant dans les six premiers mois après la naissance. On verra que la notion, acquise avant tout autre, est celle du devoir, celle de l'abstinence à certains égards, celle d'une loi à laquelle il doit obéissance. On remarquera même que l'enfant se développera d'autant plus vite, sous le rapport intellectuel, qu'il aura plutôt compris cette notion du devoir.

Si, pour vérifier l'exactitude de la conclusion que nous venons d'établir, nous cherchons à classer du point de vue de l'obligation les idées exprimées par le langage, nous trouverons notre proposition complétement confirmée. Il y a en effet trois espèces de verbes : ceux qui

impliquent le commandement ou la subordination, comme ordonner, vouloir, obéir, il faut, etc.; ceux qui impliquent le fait d'agir ou de faire, et ceux qui impliquent le fait de s'abstenir. Il y a de même trois espèces de substantifs : les substantifs subordonnés, ou dépendans; les substantifs représentant des activités libres; et enfin les substantifs exprimant en quelque sorte des négations ou des absences. Quant aux adjectifs, ils expriment deux espèces de qualifications, soit celles purement dérivées des substantifs précédemment indiquées, soit celles qui se rapportent uniquement à la pensée morale. Ces derniers sont même les plus usuels.

Ainsi donc, tout nous assure que la morale est la notion préexistante à l'affirmation qui constitue l'idée. Cette notion est donnée à chaque enfant par sa mère; elle est ensuite développée par l'éducation, et les choses ont été merveilleusement arrangées pour que cette connaissance fût profondément établie chez l'homme avant qu'il pût faire usage de la liberté. L'enfance de l'homme est longue; c'est de tous les êtres vivans et animés, celui qui a le plus long-temps besoin de sa mère, qui, le plus long-temps, a besoin d'une protection active. C'est enfin le seul qui ne puisse pas se suffire à lui-même. Ce n'est qu'après avoir obéi, qu'il acquiert l'âge de vouloir; ce n'est qu'en voulant, qu'il peut agir et s'abstenir;

et ce n'est enfin qu'en s'abstenant qu'il peut connaître. Admirable enchaînement, qui fait de la dépendance la condition de la liberté, et de la liberté le moyen de la dépendance; étonnante unité, dans laquelle tout est compris et tout s'explique!

§ IX. — DE LA MORALE QUANT A LA PROPOSITION.

Nous avons défini la proposition narrative, ou du premier degré : *la relation que l'homme établit avec son but à l'aide d'une action;* et nous n'avons pas oublié que cette définition exprime non seulement l'une des formes les plus fréquentes du discours, mais le fait lui-même, c'est-à-dire l'un des plus ordinaires de nos modes d'activité.

Il n'est point difficile d'apercevoir que dans les modes d'activité compris par cette formule, le générateur des actes est le but.

Sans doute, la faculté d'agir spontanément et librement, dont l'homme est doué, grâce à sa nature spirituelle, est ici une condition indispensable; mais c'est parce que, sans cette condition, il ne pourrait avoir de but. La possession d'un but et surtout la faculté de se diriger d'après ce but, suppose, en effet, que l'homme peut s'abstenir ou faire, refuser ou accepter, choisir en un mot. Autrement, ce ne serait qu'un

animal qui serait déterminé dans tel ou tel sens, à la manière d'un corps brut, vers l'aimant qui l'attirerait. La faculté d'agir spontanément et librement est un fait essentiel dans l'existence de l'homme, sans lequel rien de ce qui vient de lui ou de ce qui lui appartient ne serait explicable, dont chacun de nous a la complète et entière conscience, et dont la présence est aussi nécessaire ici qu'ailleurs.

Ce qu'il s'agit de rechercher, en ce lieu, c'est encore de savoir si la spontanéité dont il est question serait jamais en acte, sans la possession du but qui lui donne une direction. Il ne faut pas oublier, en effet, que l'organisme est le siége d'une somme d'instincts dont le nombre est fixe, instincts analogues à ceux des animaux, qui tour-à-tour s'éveillent, demandent une satisfaction appropriée et s'endorment après avoir été satisfaits. Or, que pourrait la spontanéité à elle seule vis-à-vis les appels successifs de ces instincts? Elle ne pourrait que les subir. Elle assisterait comme spectateur indifférent à ces éveils et à ces sommeils successifs. Pourquoi d'ailleurs chercherait-elle à les déranger? Et si elle se mettait en acte, par hasard et à cette fin, ne serait-elle pas rapidement empêchée par un vif sentiment de douleur? En un mot, sans la conscience d'un but à accomplir, la spontanéité resterait immobile; et si elle se mettait à agir, elle troublerait l'or-

ganisme et ne ferait rien de plus. L'homme, sans le but, serait donc l'animal le plus impropre à se conserver ; car, outre les causes de destruction ou de troubles organiques venant du monde extérieur, il aurait de plus un élément de trouble intérieur venant de sa spontanéité. Ainsi, il est nécessaire que l'homme ait un but, même pour mieux vivre et mieux se conserver. Or, quel est le premier effet de la possession de ce but ? C'est de régler les appétits, c'est d'y résister, de les vaincre quelquefois, et toujours de les subalterniser dans une fin qui ne vient pas du corps, mais de l'intelligence du but lui-même.

Il serait très difficile aujourd'hui, mais nous ne le croyons pas impossible, au milieu de l'immense multitude de spécialités actives de tout genre qui constituent la vie sociale, et de l'innombrable quantité de mots créés pour en être les expressions, il serait très difficile de retrouver la filiation par laquelle ces spécialités ont été successivement produites dans la durée des siècles qui nous ont précédés, et déduites par définition de quelques uns des modes simples d'activité commandés par la morale. Trouver cette filiation, ce serait montrer comment le but a été le générateur des actions et des mots ; ce serait, en un mot, faire l'histoire spirituelle de l'espèce humaine. Les élémens de cette recherche impor-

tante existent encore en grande partie dans le langage. C'est dans les variétés qu'il nous présente qu'on peut aller étudier cette progression admirable dont nous possédons aujourd'hui la résultante; mais c'est un travail de philologie qui ne nous regarde pas. La philosophie doit se borner à faire comprendre le fait et à en démontrer la nécessité.

Cependant on peut, sans recourir à un si long travail, se figurer d'une manière approximative comment de la morale peuvent ressortir divers buts sociaux. L'histoire du Christianisme est là pour nous en offrir un exemple. On comprend aussi fort bien comment d'un but social déterminé ressortent diverses fonctions dans la société et dans la famille, et comment de ces fonctions émanent une multitude de fins particulières, depuis celle qui comprend l'œuvre la plus générale jusqu'à celle qui s'adresse au plus petit fait de la vie individuelle. L'histoire moderne raconte des révolutions dont la profonde et l'universelle influence serait inexplicable s'il en était autrement. Ainsi, que l'on examine la profonde modification que le Christianisme a introduite en Europe, et par laquelle il a transformé le monde romain en celui qui existe aujourd'hui. Tout ce qui pouvait être changé l'a été; la révolution a atteint jusqu'aux plus petits détails de la vie particulière et des arts individuels. Que l'on examine le lan-

gage ; il n'a pas subi une révolution moins profonde, non seulement dans les mots, mais encore dans la construction des phrases, dans la logique dont il est l'expression. Nous ne nous arrêterons pas sur ces exemples dont l'étude, quant à la question qui nous occupe, est d'une fécondité aussi facile que nombreuse. Il nous suffit de les avoir indiqués à l'attention de nos lecteurs.

Or, dans la proposition narrative, le but est indiqué par la chose même qui est le régime du verbe, c'est-à-dire, pour parler comme les grammairiens, le terme de l'action que désigne le verbe. Ainsi dans ces phrases : « Un tel fait la guerre ; un tel fait une maison, etc. ; » guerre et maison représentent des parties contenues dans les divisions de l'activité commandées par le but ; en effet, il ne serait, dans aucune société, impossible, de la fin spéciale qu'on se propose par cette guerre ou cette maison, de remonter au système national tout entier et au but qui y a donné naissance. Cela nous semble incontestable ; aussi nous allons en tirer quelques conséquences ampliatives. Nous ferons remarquer d'abord que la phrase entière est construite en vue du régime, c'est-à-dire en vue de la fin spéciale qu'elle exprime. Nous ferons observer ensuite, quant aux verbes, que, quel qu'en soit l'accroissement quant au nombre en raison de la clarté, de la commodité ou de l'euphonie du langage, il n'en

est pas moins vrai que, dans le genre de propositions dont nous nous occupons, ils peuvent tous être rapportés, ainsi que nous le disions tout à l'heure, à trois modes fondamentaux et nécessaires d'expression : commander, s'abstenir et faire, c'est-à-dire aux trois grandes généralités des prescriptions morales. Enfin, quant à l'affirmation par laquelle commence la phrase, à savoir celle de la spontanéité qui agit, c'est une perfection du langage par laquelle on la présente telle qu'elle est, c'est-à-dire différente du but, différente de l'action qu'elle produit en ce sens qu'elle aurait pu ne pas la produire ou en produire une autre.

Ainsi, c'est avec raison que nous avons dit que le but était le générateur de la proposition narrative. Nous n'avons pas besoin, je pense, de chercher de nouveau à prouver que ce but est la certitude ou la morale. D'après ce qui a été exposé plus haut, cette démonstration peut, nous le pensons, être considérée comme acquise. Nous allons passer à la proposition du second degré.

Celle-ci consiste, ainsi que nous l'avons vu, dans un rapport établi par une affirmation entre un sujet et un attribut. C'est un jugement exprimé en paroles. A cette occasion, nous rappellerons ce qui a déjà été dit ; savoir, que l'on ne peut rien affirmer que du point de vue d'une

connaissance. Le jugement est un acte qui émane nécessairement toujours d'une certitude antérieure. Or, quelle sera cette certitude, cette connaissance initiale ; sera-ce la science? Il faudrait pour cela supposer qu'il y a eu déjà des jugemens de prononcés ; car la science, car le raisonnement se composent d'une série de jugemens. Ce serait entrer dans un cercle vicieux et sans issue. Sera-ce la pratique? Mais il faudrait supposer que l'on pratique sans but, sans connaissance; ce qui est absurde; car qu'est-ce qui jugerait que la pratique est permise ou défendue, morale ou immorale, etc.? Il faut donc encore le reconnaître, la connaissance qui est la condition essentielle de l'affirmation, est la morale, connaissance qui n'est pas le fait de l'invention humaine, mais la loi qui nous est donnée pour nous conduire dans les ténèbres du monde où nous sommes.

Il en est donc de la seconde espèce de proposition comme de la première. Elle ne serait pas possible, sans la connaissance, et cette connaissance ne peut être que la morale.

§ X. — DE LA MORALE QUANT A LA SCIENCE.

On admet généralement que l'homme a pu arriver à la science par ses propres forces, par le

simple usage de ses facultés. Dans ce sujet, il est assez singulier, de trouver la majorité des théologiens catholiques (1) d'accord avec les philosophes et même avec les philosophes matérialistes. Or, quelques réflexions suffisent pour démontrer la fausseté de cette croyance, et cette démonstration est tellement facile qu'on s'explique avec peine l'infatuation où l'on est à cet égard. En effet, il suffit de tenir compte des observations que nous avons exposées dans le paragraphe 8, p. 113. Nous allons reproduire cette analyse sous une nouvelle forme ; car nous craignons moins les répétitions que l'obscurité.

Pour que l'homme remarque les phénomènes du monde extérieur, il faut qu'il y fasse attention : et il n'est pas nécessaire seulement d'une attention passagère ; il en faut une très longue, très persistante, toujours dirigée sur le même sujet ; autrement il n'apercevra qu'une totalité qui ne lui présentera rien de distinct ; il sera comme l'aveugle né, auquel une opération rend brusquement la vue ; celui-ci, quoiqu'il connaisse déjà tous les objets, quoiqu'on lui ait parlé de couleurs, quoiqu'il sache se conduire par le toucher, néanmoins ne voit rien de distinct ; il ne perçoit pas même l'espace et les distances, il ne re-

(1) Voyez les réflexions précédemment citées de saint Thomas.

connaît aucune chose ; hors une sensation confuse de lumière, il ne voit rien ; ou bien il sera comme le sourd et muet de naissance, auquel une opération rend l'ouïe, il n'entendra qu'un bruit fort et confus. En outre, comme tous ses sens seront frappés à la fois, la confusion en sera plus grande ; et nous ne devons pas lui supposer, comme à l'aveugle et au sourd dont nous parlions tout à l'heure, le secours d'une expérience acquise antérieurement, celui des conseils et de l'enseignement d'une personne complaisante et instruite. Non, il faut, dans l'hypothèse, trouver à expliquer la connaissance de l'homme par l'usage de ses seules forces. Or, au milieu de cette confusion, qu'est-ce qui le déterminera d'abord à être attentif, puis à être attentif à une seule chose, et enfin à persister pendant plusieurs jours dans son attention vers le même objet ? On nous répondra que ce sont les instincts. Voyons donc ce que les instincts peuvent produire. Disons d'abord que sans les sollicitations de ceux-ci nous ne comprendrions pas comment l'homme cesserait de dormir ; ainsi l'enfant, dans les premiers jours, n'est éveillé que par le sentiment de la faim. Admettons donc, pour un moment, que les instincts éveillent l'homme et déterminent son attention vers l'objet nécessaire à leur satisfaction. Tout en acceptant momentanément cette hypothèse, n'oublions pas cependant que

l'homme est de tous les animaux celui qui a le moins d'instincts spontanés en quelque sorte ; il n'est pas, ainsi qu'eux, tellement organisé, que tous les mouvemens nécessaires pour satisfaire un appétit qui vient à naître, soient préétablis en lui, et préparés de telle sorte qu'ils y répondent automatiquement. L'homme ne présente guère qu'un seul automatisme correspondant à un instinct, c'est celui des mouvemens nécessaires pour téter. Mais passons sur cette difficulté qui n'est pas cependant légère et qui, à défaut d'autres objections, serait assez puissante, en recevant quelques développemens, pour renverser le système que nous combattons ; passons et continuons de supposer que les instincts suffisent pour éveiller l'homme et déterminer son attention dans la direction nécessaire à la satisfaction. Mais le nombre des instincts qui s'adressent aux choses du monde extérieur est borné ; on les connaît tous, ce sont : la faim, la soif, l'appétit vénérien, etc. ; ils conduiraient l'homme à ce qui pourrait apaiser leurs instantes sollicitations. Or, quelle connaissance en résulterait-il ? Certes bien peu de chose, si c'était quelque chose. Et qu'aurait l'homme besoin de savoir plus qu'aller à cette satisfaction ? Certes rien de plus. Introduisons cependant toutes les circonstances les plus favorables à l'accroissement de la connaissance : supposons que, dans

certains cas, en courant à cette satisfaction l'individu éprouve un certain obstacle qui soit pour lui une cause de douleur. Sans doute après l'avoir éprouvé plusieurs fois, il le reconnaîtra; et toutes les fois qu'il le verra, l'association des sensations réveillant en lui le sentiment de la douleur, il pourra s'abstenir. Mais qu'en résultera-t-il de plus en savoir? Très peu de choses en vérité; et cependant voilà tout ce que peut apprendre à l'homme le jeu des instincts: quelques faits isolés, quelques sensations sans lien entre elles. Il n'y a rien de commun entre cela et la science, qui consiste dans une prévoyance établie sur la connaissance au moins de l'ordre de succession des phénomènes. L'homme animal ne prévoirait rien; il serait, comme la bête, tout entier au moment présent, toujours absorbé dans la sensation actuelle, ne sachant rien de l'avenir, ignorant même qu'il doit mourir. Or, un des premiers enseignemens donnés à l'homme fut, selon la Genèse, la connaissance de sa destinée mortelle.

Nous venons de raisonner comme les matérialistes; maintenant, afin d'épuiser l'hypothèse, nous allons prendre le sens spiritualiste; nous allons donner une âme à ce corps, mais une âme qui sera une simple force de spontanéité, pure de tout enseignement, à l'état de table rase, selon une expression usitée. Quelle influence

peut-on attribuer à cette âme? Elle tiendra peut-être l'homme plus long-temps éveillé que ne l'eussent fait les seuls instincts; elle lui fera ouvrir tous ses sens à la confusion qui les frappera, et qui passera devant eux. Mais pourra-t-elle devenir attentive à quelque chose en particulier, et observer avec suite et persistance? Pourquoi le ferait-elle? On n'en voit point le motif, et c'est, ce nous semble, une raison plus que suffisante pour admettre qu'elle ne le ferait pas. Ajoutons que l'attention est un travail, une douleur, une fatigue; quelle raison l'homme aurait-il de supporter ces états pénibles? En vérité il n'y en aurait pas. L'âme serait nécessairement moins puissante que l'instinct; car celui-ci fait éprouver de vives sollicitations; et quant à l'autre, quelles sollicitations pourrait-elle ressentir en elle, puisqu'elle n'aurait en elle rien de plus qu'elle-même? Il serait donc arrivé que l'homme, même doué d'une âme, n'eût manifesté aucune faculté au delà de celles que lui eussent donné ses instincts.

Cette incapacité de rien faire où l'âme se trouverait si elle était absolument *table rase* a été reconnue par beaucoup de philosophes. On a pensé résoudre la difficulté en lui attribuant en quelque sorte des instincts spirituels. On lui a donné les *idées innées*; Kant a supposé qu'elle avait des lois *à priori*, antérieures à toute sensa-

tion. M. Cousin a suivi Kant, en apportant cependant à son système cette modification, que les notions pures résultaient de l'expérience.

Nous ne reviendrons pas sur les objections que nous avons déjà faites à la certitude de ces doctrines; nous nous bornerons à les attaquer sous le seul point de vue dont il s'agit dans ce paragraphe, en soutenant que quand même l'existence de notions innées de ce genre serait certaine, l'état de l'âme décrit plus haut n'en persisterait pas moins; car nous prétendons, qu'à moins de démontrer ce qui est impossible, à savoir que la morale est elle-même innée, on ne parviendra pas à prouver que l'homme puisse arriver à la connaissance par ses propres forces.

En effet, pour que l'âme prenne empire sur le corps et gouverne l'organisme, il faut qu'elle agisse. Pour qu'elle agisse, il lui faut une notion qui soit de nature à la placer, vis-à-vis des choses appartenant soit à la chair, soit au monde extérieur, dans des rapports où elle doive agir. Or, ces idées ou notions innées dont on veut la douer, sont toutes des notions passives et inertes; elles constituent en quelque sorte un cadre de classification et rien de plus; elles ne sont point telles qu'elles la déterminent nécessairement à entreprendre sur les instincts et sur le monde extérieur; elles la laisseraient donc immobile. Les propriétés de la morale sont tout différentes;

celle-ci commande, ainsi que nous l'avons redit bien des fois, tantôt de faire, tantôt de s'abstenir; elle prescrit une pratique, et par suite une activité incessante dans toutes les directions et à l'occasion de toutes choses.

L'argument que nous venons de présenter contre la valeur des idées et des notions innées dans la question qui nous occupe, cet argument est, en bonne foi, irréfutable. Si quelqu'un conserve des doutes à cet égard, qu'il veuille bien mettre notre assertion à l'essai en parcourant les détails. Par exemple, quelle action produirait l'idée innée de Dieu, si elle n'était pas accompagnée du commandement d'un certain nombre de préceptes pratiques? évidemment, aucune. Quelle action produirait l'idée de causalité ou de rapport de cause à effet, si elle était dépourvue du commandement d'une certaine pratique, soit relativement aux causes, soit relativement aux effets? évidemment, aucune. Il en serait ainsi des notions d'espace, de temps, d'unité, d'infini, etc. Ce sont là des facultés passives, et non des motifs d'action.

Ainsi, quelle que soit l'hypothèse dans laquelle on se place, on ne trouve point comment l'homme pourrait, par ses propres forces, arriver à la science. Il reste maintenant à chercher comment la morale est le premier élément de la science. Nous examinerons ensuite comment, du point

de vue scientifique même, elle en est la certitude.

Pour résoudre la première question, il n'est pas nécessaire de plus que de se rappeler la rigoureuse acception du mot *science*. La science est pour l'humanité ce que le raisonnement est pour l'individu. Et qu'est-ce que le raisonnement pour l'individu? le travail intermédiaire par lequel l'homme passe de la considération du but à l'application ou à la réalisation de celui-ci, c'est le travail par lequel l'homme cherche à prévoir les effets de ses actes, ou approprie à l'avance ses actes à la fin qu'il veut obtenir. L'expérience individuelle, s'il pouvait en exister une qui le fût complétement, résulterait de la somme des raisonnemens faits par chacun. La science est destinée exactement à la même fonction, mais dans des proportions plus étendues et conformes à la puissance et à la durée de l'humanité, qui l'a produite et à laquelle elle doit servir. La science est la collection de tous les raisonnemens individuels accrus selon une progression qui est, jusqu'à un certain point, en raison même de la force qu'ils se sont prêtés successivement les uns aux autres, et de plus généralisés de telle sorte qu'ils soient arrivés à former un corps de doctrine. La science est le résultat des expériences faites par l'humanité, le moyen d'approprier nos actes à la fin que nous nous

proposons d'obtenir. Aussi la science doit être définie : l'art de prévoir. En effet, elle commence, elle est au premier degré lorsque nous connaissons l'ordre de succession des phénomènes. Ce savoir suffit pour nous mettre à même, soit d'approprier nos actes aux phénomènes qu'ils doivent rencontrer, soit de faire tourner cette succession phénoménale au profit de notre but, soit enfin de l'interrompre. Le dernier degré, le plus haut point de la science consiste dans la possession de la loi de génération des phénomènes. Alors, la prévoyance acquiert le plus d'extension possible ; car elle s'étend non seulement aux phénomènes déjà observés, mais encore elle devine ceux qu'on n'a jamais vus.

Quand même la science serait, au point de départ, autre chose qu'un raisonnement, c'est-à-dire qu'un travail intermédiaire entre le but que l'on se propose ou que l'on cherche et l'application, le seul fait qu'elle doive être appelée, pour être rigoureusement définie, l'art de prévoir, ce seul fait est assez pour en démontrer la fonction. En effet, pourquoi prévoir, si ce n'est en vue d'un but qu'on se propose d'atteindre ? A quoi sert la prévoyance, si l'on n'a point une pensée d'avenir ? D'où serait même venue l'idée d'en acquérir jamais, si la connaissance du but, la volonté de l'atteindre et la crainte de le manquer, n'en eussent fait apercevoir la nécessité ? Il faut donc con-

clure que le but est le principe initial et générateur de la science.

Mais ce but pourrait-il être autre que la morale? Nous posons cette question, non parce que nous pensons que la réponse soit douteuse pour nos lecteurs, mais afin de nous donner une occasion que nous ne retrouverions peut-être pas, pour nous expliquer sur le sens du mot but. Cette expression suppose toujours nécessairement que la morale existe. En effet, le but n'est pas quelque chose de matériel; c'est au contraire quelque chose d'immatériel et d'invisible, qui n'est jamais qu'en espérance, en croyance ou en désir; du moment où il est réalisé, et qu'il est en quelque sorte transformé en matière, il n'existe plus. Le but est donc toujours une règle de conduite. Or, c'est par cela même qu'il appartient toujours à la morale. Il peut y avoir deux espèces de buts entre lesquels l'homme est libre de choisir, le but individuel ou égoïste, et le but social ou dévoué. Mais l'un et l'autre ne sont que parce que la morale existe. En effet c'est celle-ci qui définit le but individuel ou égoïste, aussi bien que le but social ou dévoué. L'un et l'autre sont des règles de conduite qui n'auraient ni existence, ni nom, sans la loi qui les définit; car l'égoïste ne fait que nier ce que la société affirme, et dans ce cas la négation prouve l'affirmation. Nous ne nous occuperons point au reste de re-

chercher la valeur réciproque de ces deux buts, ce serait sortir du sujet que nous poursuivons.

Les argumens que nous venons de présenter sont de nature à écarter les objections quant à la puissance scientifique de la morale; mais ils ne font point comprendre cette puissance. Pour cela il faut montrer comment elle agit et procède; et c'est aussi ce que nous nous proposons de faire par la citation de quelques exemples, lorsque nous aurons reconnu comment du point de vue scientifique pur, la morale est une certitude, et par suite la première des sciences, celle sur laquelle reposent toutes les autres.

Lorsque de la considération de l'ensemble universel on descend à celle des parties, on est frappé d'une vérité, qui, dans l'état actuel de nos connaissances, n'est pas seulement un fait évident, mais le fait principal et supérieur : c'est que toutes les existences qui composent l'univers, sont fonctions les unes à l'égard des autres en même temps qu'à l'égard de l'ensemble, de telle sorte que si une seule d'entre elles cessait d'être, le monde tout entier serait changé. On comprend qu'elles sont toutes également essentielles depuis la plus grande jusqu'à la plus petite. Supposer le contraire serait chose absurde; car l'existence supposée sans fonction, serait nécessairement contradictoire au mouvement universel, et dans ce cas elle serait anéantie à l'instant. Rien en effet

n'existe dans ce monde à moins de se mouvoir ou d'être mu ; or ce qui est mu ne peut l'être que conformément aux lois du mouvement général, et par conséquent ne peut qu'être soumis à la direction de l'ensemble. Ce qui se meut pourrait être, sans doute, en contradiction pendant une seconde avec le mouvement universel ; mais ce ne serait que pour disparaître aussitôt.

De cette considération sur l'harmonie universelle, on est obligé de conclure que l'humanité, qui forme l'une des existences importantes qui y sont contenues, que l'humanité est l'une des fonctions de l'ensemble. Or, qu'est-ce que l'humanité? c'est l'unité des hommes se succédant de génération en génération dans la croyance, la volonté et la pratique d'un même but. Et qu'est-ce que ce but toujours le même dans lequel et par lequel il y a humanité ? Est-ce autre chose que la loi qui règle les rapports des hommes entre eux, et avec ce qui n'est pas eux ? Or, si cette loi qu'ils ont si constamment pratiquée, par laquelle ils se sont conservés en société, eût été fausse, il faudrait admettre que leur conduite a été en opposition avec la loi universelle, et qu'une telle contradiction a pu durer sans que l'humanité fût anéantie ou le monde autre qu'il n'est ; ce qui est absurde ! Ainsi, de ce que l'humanité est une fonction de l'univers, de ce que la condition essentielle de son existence est la morale, il faut en conclure

que la morale est une loi de l'univers. Bien plus, c'est la seule science qui nous ait été enseignée directement, que nous connaissions complétement, et la plus démontrée par des milliers d'années d'une pratique constante.

Il nous resterait, non pas pour confirmer cette irréfutable conclusion, mais pour la mettre en contact avec la science proprement dite, il nous resterait à montrer comment la morale emporte avec elle l'affirmation d'un grand nombre de principes qui constituent en définitive les élémens fondamentaux de toutes les recherches et de toutes les constructions scientifiques. Mais pour produire cette exposition, il faudrait entrer dans des détails qui formeraient à eux seuls la matière d'un ouvrage considérable. Nous nous bornerons donc ici à quelques généralités.

La morale, par le seul fait qu'elle commande aux hommes de s'abstenir et de faire, leur enseigne qu'ils sont libres, qu'ils ont des instincts auxquels ils peuvent résister ou obéir; que leur conduite à cet égard aura un résultat extérieur à eux-mêmes; que par conséquent il y a un milieu dans lequel ils agissent, et qui agit sur eux; en leur commandant de faire certaines choses, elle leur enseigne que les objets de ces actions non seulement existent, mais encore sont disposés d'une certaine manière; en leur parlant de travail et de peine, elle leur apprend qu'ils auront

des résistances à vaincre ; en leur promettant des récompenses, elle leur dit qu'ils pourront les vaincre ; en les plaçant ainsi entre un précepte qui leur ordonne d'agir et une résistance qui s'oppose à eux, elle leur enseigne la successivité, et leur commande de prévoir. Parce qu'elle leur dit *Si vous faites cela, il vous arrivera*, etc., elle leur enseigne la différence du présent, au futur ; elle leur apprend encore à prévoir, etc., etc. Il faudrait prendre maintenant les termes même d'une des morales révélées pour sortir de ces inductions générales ; si nous le faisions, si nous prenions, par exemple, même le peu qui nous reste de ce qui fut dit à Adam, nous trouverions qu'un enseignement scientifique bien plus explicite que celui que nous venons de voir y est contenu, et qu'il y a matière à une ontologie assez considérable. Mais nous nous fions sur la complaisance de nos lecteurs pour nous dispenser de ce facile bien que très long travail. Nous leur rappellerons seulement que, dans le cas où ils se livreraient à ce genre de recherches, il ne faut pas oublier que la science des premiers temps n'était pas ce qu'elle est aujourd'hui ; elle a eu de faibles commencemens, et à son début elle ne consista que dans quelques principes sur lesquels l'activité humaine avait reçu commandement d'agir.

Nous allons, au reste, donner les quelques

exemples que nous avons promis sur le mode d'action scientifique. Nous les prenons dans une époque plus avancée que celle dont il vient d'être question, et dans la branche de science qui est considérée comme la plus avancée, dans l'astronomie.

Il y eut une époque où la morale prescrivait aux hommes l'expiation. De là il fut déduit que les hommes étaient des êtres déchus, et que le monde avait été créé pour être le lieu de cette expiation. De là, l'on conclut que la terre habitée par les hommes était le point principal du système universel, et que tous les astres avaient été créés pour elle ; en un mot, on finit par établir que la terre était le centre du monde et que le soleil tournait autour. Telle fut la doctrine qui des Indes passa en Égypte, et fut reçue ensuite dans tout l'ancien monde. Cependant, l'enseignement chrétien changea la situation morale des hommes sur la terre. Celle-ci ne fut plus considérée comme la partie la plus importante de l'univers, mais comme le domaine donné à l'homme pour y passer un instant et y mériter. L'homme ne se considéra plus comme antérieur à la création et en formant le but, mais comme le dernier né de la création. Il chercha donc à reproduire en astronomie le système de la création, et il apporta dans cette recherche deux points de vue nouveaux, celui de la perfection

des œuvres du Créateur, et celui de l'infériorité et de l'humilité du rang et du domaine humain. Il satisfit cette dernière idée en supposant que la terre n'était qu'une planète, et à ce titre tournait autour d'un centre, qui était le soleil; il satisfit à la première idée en cherchant quel était le principe de mouvement le plus parfait; ce fut là le travail de Kepler. D'ailleurs cette préoccupation de la perfection des œuvres de Dieu est devenue l'un des principes les plus importans des sciences naturelles, sous le nom de principe *de la moindre action :* car, disent les naturalistes, la nature procède toujours par les lois les plus simples.

Ces deux exemples montrent suffisamment, nous le pensons, comment la morale touche et détermine la science. Nous pourrions multiplier les preuves de ce genre; nous pourrions montrer que la doctrine des attractions et des répulsions, qui joue un si grand rôle en physique et en chimie, que celle de l'âme et de l'organisme, etc., ne sont que des traductions ou des commentaires d'enseignemens moraux; mais ce serait accroître inutilement ce paragraphe et nous exposer à de nouvelles répétitions; nous en avons déjà trop fait.

§ XI. — DE LA MORALE QUANT A LA LOGIQUE.

Nous ne nous proposons point de rechercher

dans ce paragraphe comment l'art de raisonner émane de la morale. Ce serait faire un travail superflu. Nous avons vu, en effet, que la morale était la condition essentielle de la formation des idées; que sans elle la proposition ou le jugement serait impossible; que, par suite, le raisonnement, qui n'est rien de plus qu'une suite de ropositions et de jugemens, dépendait de la morale. Nous avons, de plus, et tout-à-fait surabondamment, prouvé que la science était engendrée par la connaissance morale, et par conséquent que les raisonnemens dont elle se compose y étaient subordonnés. Il serait oiseux de revenir sur des sujets que nous avons épuisés. Nous nous proposons ici de traiter d'une question moins importante sans doute, mais qui n'est point cependant sans quelque intérêt. Nous voulons examiner comment doit être conçu un traité de logique du point de vue où nous sommes parvenus, et faire apprécier combien serait plus satisfaisant l'ensemble qu'il présenterait comparativement aux anciens traités sur l'art de raisonner, soit quant à l'ordre dans lequel seraient exposées les questions, soit quant au lien qui existerait entre elles, et à l'aide que se prêterait chacune des solutions successives. Toutes les divisions des anciens sont en quelque sorte artificielles; ici, elles découleraient de la nature même du sujet.

Nous avons dit, dans notre partie critique,

que la logique avait pour but spécial de reconnaître et d'établir quels sont les moyens de certitude universelle usités parmi les hommes. Or, si la morale était enfin reconnue comme certitude universelle, au lieu de cette définition appropriée à l'état d'une science non achevée, au lieu d'une définition qui énonce la nécessité de nouvelles œuvres d'investigation, nous dirions que le but spécial de la logique est d'enseigner la certitude et en même temps l'art de la convertir en méthode. La question de certitude et celle de méthode doit être, en effet, à nos yeux la même; car tout l'art et toute la force de la logique consistent à transformer la certitude elle-même en méthode, ou, en d'autres termes, à établir un rapport direct entre le principe de cette certitude et le sujet dont on s'occupe. Ce serait donc à reconnaître la certitude que devraient être consacrées les premières pages du traité; ce serait la première opération proposée à la logique.

Ce premier travail fait, on examinerait, ainsi que nous avons essayé de le faire ici, l'action de cette certitude sur la formation des idées, sur le jugement et sur la proposition. Cet examen aurait moins pour but, ainsi que ce fut ici, de démontrer l'origine des idées et de la proposition que de faire voir comment la morale peut en être le *criterium*, et d'enseigner à ne la perdre jamais de vue.

Ensuite l'on montrerait comment la certitude devient une méthode, comment elle est méthode d'invention et méthode de probation; et, sous ces titres généraux, on placerait toutes ces méthodes secondes de syllogisme, d'induction, d'analyse, etc., que nous avons vues. Pour démontrer que la certitude est une méthode, il suffirait de prouver que la certitude du but donne la certitude de l'objet et des moyens de ce but; pour prouver comment elle est méthode d'invention, on montrerait que la foi dans le but pose *à priori* l'hypothèse de l'objet et des moyens, et que la vérification confirme *à posteriori* l'hypothèse. Ce sont, en effet, ces deux opérations principales qui constituent la méthode d'invention. Le syllogisme, l'analyse, la synthèse, peuvent intervenir dans la durée du travail, mais seulement comme parties et aides des opérations principales. Quant à la valeur de la morale comme moyen de probation, on enseignerait que toute question, même de pure théorie, peut être conduite de telle manière qu'elle produise des conclusions pratiques qui soient de nature à être rencontrées par un des préceptes de la morale. Or alors, ou il y a conformité, ou il y a opposition. Dans le premier cas, les conclusions sont vraies; dans le second, elles sont fausses. On montrerait que ce procédé est applicable même aux sciences naturelles. Sans doute

il existe en ce sujet des points qui ne peuvent être amenés à toucher directement la morale; mais ceux-là même s'y rapportent médiatement, et le moyen médiat qui peut les mettre en rapport avec le *criterium* universel est la théorie scientifique générale. Par cette démonstration même on arriverait à traiter du syllogisme et de l'induction, et à en donner les règles; car l'induction serait, dans ce système de logique, la méthode pour forcer une conclusion qui amènerait, soit à la conformité, soit à l'opposition avec la morale; et le syllogisme serait celle dans laquelle, à l'aide d'un moyen de rapport, on conclurait de la majeure qui serait la certitude, sur la question en litige.

Tels seraient, autant qu'il nous semble, l'ordre et les divisions d'un traité de logique écrit du point de vue de la morale considérée comme certitude et comme méthode universelle.

§ XII. — CONCLUSION. — CONVERSION DE LA MORALE EN MÉTHODE.

Nous avons, dans les paragraphes précédens, cherché à démontrer, autant qu'il était en notre pouvoir, que la morale était notre moyen de certitude universelle. Pour cela, il nous a fallu prouver qu'elle satisfaisait à toutes les conditions d'un *criterium* de ce genre; et nous avons été

obligés de parcourir une suite de questions toutes plus ou moins éloignées du genre d'application auquel nous nous proposions en définitive de conclure. Il faut maintenant que nous nous occupions d'atteindre des problèmes plus usuels; il faut que nous arrivions à la science actuelle, et que nous abordions la logique que l'on peut pratiquer de notre temps. Nous terminerons donc nos considérations sur la morale, en traitant des moyens de la transformer en méthode scientifique.

Les questions qui sont le sujet de l'activité logique, dans notre temps, sont de deux espèces: les unes se rapportent à la science sociale, les autres aux sciences naturelles. On doit ranger dans la première catégorie, non seulement tous les problèmes relatifs à l'organisation politique des sociétés, à l'économie politique, à l'hygiène publique, à l'histoire; mais tous ceux qui se rapportent à la religion, à la philosophie, à la métaphysique, etc. Dans la seconde catégorie, il faut ranger la géologie, l'anatomie comparée, l'embryogénie, l'astronomie, la physique, la physiologie, etc., etc.

Or, pour juger la légitimité ou la vérité de tout problème, ou de toute solution appartenant à l'une ou l'autre de ces catégories, le procédé est fondamentalement le même. Il s'agit seulement d'en induire la pratique et de pronon-

cer sur cette pratique avec l'un des préceptes moraux qui s'y rapportent.

Cette opération est plus ou moins difficile selon la question que l'on examine. En général, dans les questions de science sociale, le rapport est facile à établir, parce qu'il est presque immédiat. Il n'en est point de même dans celles de science naturelle.

Toutes les fois donc que le rapport d'un problème ou d'une solution avec la pratique, et par suite avec la morale, ne peut être établi immédiatement, il faut du problème ou de la solution remonter à la théorie spéciale qui les a engendrés, ou à laquelle l'un ou l'autre se rapportent. Cette opération étant faite, il faut chercher si la théorie spéciale à laquelle on est parvenu conduit à quelque pratique ou en touche quelqu'une. Si cela se trouvait ainsi, on pourrait de suite appliquer le *criterium* moral, et juger en même temps soit la question particulière, soit la théorie dont elle émane, ou à laquelle elle se rapporte. Mais, s'il en était autrement, c'est-à-dire si cette théorie était éloignée de toute pratique, il faudrait s'élever jusqu'à l'origine de cette théorie elle-même, c'est-à-dire à quelque autre théorie plus élevée encore, et, celle-ci étant possédée, en induire la pratique, afin de juger soit elle-même, soit le fait en question.

Un problème ou une solution de détail peu-

vent toucher une théorie de deux manières, soit pour la confirmer, soit pour la nier. Or, dans l'un et l'autre cas, ce qui jugera la légitimité du détail, c'est qu'il confirmera ou niera quelque chose de contraire ou de conforme à la morale.

Le travail dont nous donnons l'esquisse n'aura pas seulement l'avantage de conduire à une certitude définitive sur une question donnée; il aura en outre celui d'en montrer l'importance. En effet, toute question scientifique qui ne conclut pas, ou n'est pas de nature à conclure à une pratique quelconque, ou à la démonstration d'une chose importante en pratique, est une question sans intérêt, une question que l'on ferait bien d'abandonner. Le genre de travail dont il s'agit aurait, en outre, l'utilité de faire remonter tous les degrés de l'échelle des déductions par lesquelles d'une généralité on est descendu à des choses particulières, et de vérifier la légitimité logique de chacun des échelons parcourus.

Que l'on ne pense pas, au reste, que ce mouvement d'ascension d'un problème particulier au problème général, d'une solution de détail à la formule principale, soit une opération qui prête à l'arbitraire, et par là donne chance à l'erreur! Non, outre que le lien, qui, dans la science, unit une question à une autre, est chose très visible et très positive, il y a un moyen de vérification qui en aucun cas ne dépend de nous; et ce

moyen est l'histoire de la science elle-même. En effet, celle-ci nous montre comment le problème général a engendré les problèmes particuliers, et nous le montre d'une manière tellement évidente qu'il est impossible de s'y tromper. Remarquons d'ailleurs que le raisonnement par lequel on va du principe que l'on veut vérifier, à la conséquence par laquelle on touchera le *criterium* vérificateur, remarquons que ce raisonnement a toujours une valeur proportionnelle à la vérité du principe lui-même ou de la science elle-même dont on veut connaître la valeur; car, ce principe, cette science ont été trouvés à l'aide de méthodes, de vues, en un mot, d'un esprit déterminé. Or, l'esprit qui établira les intermédiaires nécessaires à la vérification, ne différera pas de celui qui a construit la théorie.

Il serait difficile de préciser davantage la méthode propre à convertir la morale en *criterium* scientifique. Il serait même peut-être imprudent de le faire. Les questions auxquelles le procédé est applicable et auxquelles il doit être approprié, sont si nombreuses et si variées que nous courrions grand risque, en voulant dresser des règles pour les divers cas particuliers, d'en omettre beaucoup d'importans, et par suite de diminuer la généralité du moyen que nous proposons. Il est cependant quelques règles que l'on peut énoncer sans nuire à la liberté dans l'usage,

liberté que nous croyons l'une des conditions du bon emploi de la méthode. Telles sont les suivantes :

On peut souvent déduire des problèmes ou des solutions, directement de la morale, ou bien on possède des problèmes et des solutions qui en sont assurément déduits. Cela arrive surtout dans les choses de l'ordre social. Dans ce cas, ou ces problèmes et ces solutions deviennent un but proposé à l'activité scientifique, ou ils sont un moyen de constituer un *criterium* dans les questions que l'on amènerait difficilement en contact comparatif et immédiat avec un précepte moral. Ce mode est facile à comprendre, car il consiste uniquement à procéder d'en haut, ou *à priori*, de la morale pour descendre à la rencontre d'une question que l'on a élevée en remontant du fait particulier que l'on veut juger.

Tout problème ou toute question qui ne peut par aucun côté être conduite jusqu'à donner une conclusion pratique, doit être considéré comme stérile, et doit être abandonné. Or, il y a deux espèces de pratique : celle que nous appellerons pratique d'action et celle que nous nommerons pratique de démonstration. La pratique d'action est celle qui se rapporte aux théories : ainsi, la connaissance des phénomènes astronomiques, physiques, etc., se rapporte à une pratique d'action ; tandis que celle des phénomènes em-

bryogéniques, géologiques, etc., se rapporte à une pratique de démonstration.

On doit rejeter tout problème ou toute solution qui aurait pour but d'expliquer les phénomènes, c'est-à-dire d'en donner la cause intime et essentielle; car, outre qu'une recherche de cet ordre doit, ainsi que l'expérience l'a mille fois montré, toujours échouer, cette recherche est directement contraire à la morale. Celle-ci, en effet, nous commande la pratique, et l'étude des causes nous en éloigne toujours et ne s'y rapporte jamais. Ainsi, par exemple, il importe peu, et c'est chose oiseuse de savoir pourquoi les phénomènes astronomiques sont ce qu'ils sont; ce qu'il importe est de savoir comment ils se passent, et selon quelle loi ils sont produits. Cette sagesse et, disons plus, cette moralité, appliquée aux sciences naturelles, a produit ce que l'on nomme aujourd'hui la science positive. Le positivisme de certaines connaissances résulte tout entier de l'observation de cette règle, c'est-à-dire de ce que l'homme s'est placé dans sa véritable position scientifique, celle de savoir ce qu'il lui est donné de connaître, de savoir seulement les choses nécessaires à l'accomplissement du but qui lui est proposé.

De ces considérations on doit conclure, quant aux sciences qui se rapportent à une pratique d'action, que le travail scientifique, soit qu'il

s'agisse d'une branche tout entière de nos connaissances, soit qu'il s'agisse d'une spécialité, ou même d'un fait particulier, consiste d'abord à rechercher l'ordre dans lequel se succèdent les phénomènes, puis ensuite la loi selon laquelle ils se succèdent et s'engendrent. En effet, que faut-il dans l'intérêt de la pratique, c'est-à-dire dans l'intérêt de la morale? Il faut savoir tantôt interrompre une succession phénoménale, tantôt nous en servir, tantôt la faire naître, tantôt l'éviter. Or, nous sommes à peu près en position ou de l'interrompre, ou de la tourner à notre profit, ou de la produire, ou de l'éviter, lorsque nous connaissons l'ordre dans lequel les phénomènes se succèdent. Nous sommes plus à même encore de faire toutes ces choses lorsque nous connaissons la loi qui préside à leur production. Le secret de la science positive est dans l'observation de ces règles.

§ XIII. — RÉPONSE A QUELQUES OBJECTIONS.

On nous a objecté que l'autorité était supérieure à la morale, parce qu'elle en était le ministre, parce qu'elle l'avait sanctionnée, parce qu'enfin cette autorité la conservait, l'enseignait et l'interprétait. Par cette autorité on entendait, soit l'Église seulement, soit l'Église représentée par son clergé, soit l'Église représentée par ses

conciles et ses papes. On a ajouté que, si l'on admettait la morale comme *criterium*, c'était admettre en même temps qu'un individu quelconque pouvait juger l'Église, le clergé, les conciles ou le pape, etc. On ajoute enfin dans cette objection que ce qui rend l'autorité des divers pouvoirs dont nous venons de parler infaillible, c'est que le Saint-Esprit réside en eux.

Voici d'abord notre réponse directe : L'Église existe en vertu de quelque chose; or, ce quelque chose est ce que nous appelons la morale. Elle a été instituée sur la parole et par la parole de Jésus-Christ. Or, Jésus-Christ était avant de parler, et sa parole humaine elle-même, par cela seul qu'elle était enseignement ou commandement, est antérieure à l'obéissance qui l'a suivie. Jésus-Christ a non seulement institué le but par la parole, mais il a institué le pouvoir qui, par une filiation non interrompue, est arrivé jusqu'à nous. Le clergé enfin a été institué pour quelque chose. Or ce quelque chose, étant son but et son principe, son commencement et sa fin, est nécessairement antérieur à lui.

L'Église n'a point sanctionné la parole de Jésus-Christ, elle a été créée et elle existe par cette parole. Si l'on appelle cela une sanction, nous le voulons bien; mais le mot est, au plus haut degré, impropre à désigner ce fait; car alors il faudrait dire que l'homme, parce qu'il existe

seulement par la volonté de Dieu, sanctionne la volonté de Dieu.

L'Église, sans doute, conserve, enseigne et interprète la morale, c'est-à-dire qu'elle perpétue son existence. Faut-il dire que l'homme, parce qu'il se perpétue par la génération matérielle, a créé l'existence qu'il transmet? A moins que l'on ne prouve que conserver, enseigner, interpréter sont la même chose que créer, avec ces mots l'on ne démontrera rien en faveur de l'objection.

Il est très vrai qu'un individu peut se servir du *criterium* à l'égard de toutes les existences possibles; et il s'en servira très légitimement toutes les fois qu'il se conformera aux préceptes et aux règles contenus dans ce *criterium*, quant à la manière dont on doit en faire usage, c'est-à-dire avec humilité, défiance de lui-même, oubli complet de sa personne, avec une charité entière, etc., etc.; c'est parce que nos ancêtres ont fait usage de ce *criterium* qu'ils ont fondé l'Église; c'est parce que ce *criterium* existe entre l'incrédule et le croyant que le fidèle peut convertir l'infidèle; c'est parce que ce *criterium* existe que l'on peut juger tous les débats qui s'élèvent parmi les chrétiens; c'est parce qu'il existe qu'il y a un autre argument entre eux, que oui et non; c'est parce qu'il existe, enfin, que l'Église ne peut jamais se tromper; car elle prononce

sur chaque chose par le principe même hors duquel elle ne serait pas : il se trouve ainsi que toutes fois qu'elle fait usage de son *criterium* elle se conserve, et que toutes les fois qu'elle fait acte de conservation, elle déclare de nouveau son *criterium*, c'est-à-dire sa condition d'existence.

Nous voici parvenus à la dernière phrase de l'objection citée plus haut : à savoir, que l'autorité est infaillible parce que le Saint-Esprit est en elle. Que la morale révélée soit ou ne soit pas le *criterium* universel, ce principe n'est nullement menacé ; mais ce qu'il s'agit de savoir, c'est si, comme l'ont prétendu les auteurs de l'objection, le dogme de la présence du Saint-Esprit dans l'autorité emporte, pour conséquence, cet autre dogme, que l'autorité a droit de changer la lettre de la morale révélée, et d'imposer une telle décision comme obligatoire. Or, nous affirmons que cela n'est pas vrai, et nous ajoutons que jamais aucun pouvoir n'a élevé une telle prétention dans l'Église. Il faudrait, en effet, oublier les plus simples des articles de foi, ceux que l'on répète tous les jours, pour penser même qu'une telle prétention soit possible. En effet, d'où procède le Saint-Esprit? Du Père et du Fils, répond le *Credo*. Comment arrive-t-on au Père? Par le Fils, dit l'Évangile. Ainsi, c'est donc par la parole du Fils

qu'on s'élève au Père, et puis enfin au Saint-Esprit. On ne peut donc communiquer en quelque sorte avec la troisième personne de la Trinité que par la connaissance de la seconde.

Nous demandons pardon à nos lecteurs, pour ces quelques mots de théologie. Il n'était ni dans notre intention, ni dans nos désirs d'agiter le moindre des problèmes d'une science si difficile et placée si loin de nos études personnelles; mais on nous y a forcé; et, sans doute, il y a mille argumens meilleurs que le nôtre, mais que notre ignorance ne nous permet pas de citer.

L'objection, il nous semble, est maintenant mise à néant; mais nous ne nous contenterons pas de l'avoir ruinée; nous croyons utile de montrer quelle en est la source. Elle vient de deux doctrines modernes que l'Église a censurées.

L'une des sources est la doctrine de l'abbé Bautain, de Strasbourg. Elle établissait qu'il n'y avait d'autre moyen d'arriver à la foi que par la foi elle-même, ou par l'autorité. Or, disent les évêques, « cette proposition que, dans aucun cas, la raison ne doit précéder la foi, est absurde; de plus, elle est souverainement injurieuse à la vraie religion, qu'elle réduirait à un pur fanatisme (1). »

La seconde source de l'objection est la doc-

(1) Démonstration du Catholicisme, par l'abbé Caron.

trine de M. de La Mennais comprise d'une certaine manière. On a converti, en effet, l'autorité du sens commun en une autorité définie, en celle de l'Église. Et en admettant, comme cause, principe et explication de cette autorité, la présence du Saint-Esprit, c'est-à-dire une cause définie, on s'est placé sur la voie par laquelle on conclut au panthéisme. Si nos lecteurs conservaient quelques doutes à l'égard de cette dernière conséquence, nous les prions de vouloir bien étudier le budhisme, et ils nous comprendront.

Autre objection. — On nous a opposé qu'il était impossible que l'ontologie ne fût pas antérieure à la morale dans l'esprit de l'homme, parce que, disait-on, les notions scientifiques de temps et d'espace préexistaient nécessairement à toutes celles de relation. Nous répondrons que nous ne voyons pas d'abord la nécessité de cette préexistence, et que nous concevons très bien qu'un enfant ressente l'appel de ses appétits, et y obéisse, sans qu'il ait préalablement aucune connaissance abstraite du genre de celle que l'on nous oppose. En outre, nous ajouterons que la prescription morale comprend en elle-même la révélation de ces notions, en chacun des pré-

t. II, préf., p. 13. Censura plurium Galliæ episcoporum, p. 67.

ceptes dont elle est composée, en tant que ces notions sont nécessaires à l'accomplissement du précepte même. Nous affirmons ici un fait que chacun est libre de vérifier en ouvrant le premier code moral qui lui tombera sous la main.

DEUXIÈME SECTION.

MÉTHODE D'INVENTION.

M. de Maistre considérait l'invention comme l'effet d'une grâce spéciale de Dieu. Les philosophes incrédules expliquent ce fait d'une manière plus mystérieuse encore, et surtout plus obscure : ils disent qu'elle est l'effet du génie. Il pourra donc paraître extraordinaire de voir consacrer, dans un traité de logique, une place à l'exposition de l'art d'inventer. Cependant, nous pensons que l'on s'exerce et que l'on apprend à inventer. Mais l'occasion de le faire en quelque sujet que ce soit, sauf dans les arts, ne dépend pas de notre seule volonté. Il faut, pour cela, des circonstances scientifiques particulières. Il est des époques où l'état de la science est tel qu'il y a lieu à une découverte; il en est d'autres où il n'y a autre chose à faire qu'à préparer cet état. Mais, que l'on soit dans l'une ou l'autre de ces époques, il est également utile que la méthode dont nous nous occupons soit enseignée et connue : dans les unes, afin que le

travail désiré soit plus tôt opéré ; dans les autres, afin que l'on sache vers quelle préparation on doit diriger ses efforts. Ajoutons d'ailleurs que, dans tous les temps, il existe, sur l'immense terrain de la science, des lacunes grandes ou petites qui demandent à être comblées.

L'humanité a fait un grand nombre d'inventions. C'est à ce genre d'œuvre qu'elle doit tout ce qu'elle possède en dehors de ce qui lui a été révélé ; mais nous ne sachons pas que quelque part on ait décrit le procédé qu'elle a suivi à cet effet (1). Il est vrai qu'il n'était point facile de le reconnaître ; car l'invention est très rarement l'œuvre d'un seul homme ; elle est ordinairement le résultat des efforts de plusieurs hommes et de plusieurs siècles. Un seul commence, mais plusieurs achèvent. Pour apercevoir comment l'œuvre est opérée, il faut étudier l'histoire d'une science, la suivre d'époques en époques, c'est-à-dire de l'une des révolutions qui en marquent les progrès à une autre. Alors l'on remarque que chaque révolution commence par l'émission d'une idée nouvelle, et continue par un travail qui a pour fin de développer et d'appliquer cette idée. Ainsi, Descartes émit l'idée qu'il n'y avait dans le monde créé rien de plus que de la

(1) Turgot est le premier qui en ait fait mention. Voyez ses discours en Sorbonne et son plan d'histoire universelle.

matière et du mouvement, et l'on poursuit encore l'application de cette idée; ainsi Boerhaave émit l'idée que l'économie animale était constituée par un rapport mécanique entre les solides et les liquides, et l'on poursuit encore l'application de cette idée. Cependant, si quelqu'un se livrait à la recherche que nous indiquons, il doit être prévenu que, le nombre des travailleurs étant très considérable dans la science, et chaque point de cette science étant en état de prêter de l'apparence à la fois à plusieurs idées différentes, il lui arrivera de trouver, dans le même temps, des intelligences occupées à chercher diverses applications. Ainsi aujourd'hui, en géologie, les uns poursuivent la doctrine de Buffon sur l'incandescence primitive du globe, et les autres celle des inondations successives. Il n'est point difficile au reste de se tirer de cette apparente confusion; pour cela il suffit de suivre chaque espèce de recherche, de remonter d'analogies en analogies, de conséquence en conséquence, jusqu'au point de départ. De cette manière on peut toujours saisir la ligne continue qui unit les efforts contemporains à l'effort initial.

Nous allons tâcher de décrire le procédé que nous révèle l'examen historique de l'activité scientifique. Nous n'espérons pas cependant réussir à en faire une exposition complète, mais les généralités seront exactes; et ici, comme

lorsqu'il s'agissait de la méthode morale, nous nous bornerons à cette seule description, laissant à l'intelligence de chacun à en approprier l'application aux cas particuliers.

La méthode d'invention consiste en deux opérations qui, bien que différentes, sont cependant indispensables l'une à l'autre; elle consiste à émettre une hypothèse et à vérifier cette hypothèse.

§ XIV. — DE L'HYPOTHÈSE.

L'hypothèse (1) n'est rien, ne signifie rien, si elle n'est faite dans l'intention d'une vérification, et si elle n'est vérifiée. Ce mot est pris, en général, en mauvaise part, parce qu'on a l'habitude de séparer l'idée qu'il représente, de celle de vérification qui doit être considérée comme y étant corrélative. L'hypothèse ne serait qu'un pur jeu d'imagination si elle n'était produite en vue de l'opération qui la suit et la complète. Il en est de même au reste de la vérification; que signifierait ce mot séparé de celui qui précède? Rien, absolument rien. Ainsi oublions le mauvais usage que l'on a fait de ces termes, et souvenons-nous constamment qu'ils sont les signes

(1) *Hypothèse*, supposition; de ὑπό, sous, et τίθημι, je place.

d'une seule et même opération dont ils représentent les deux temps ou les deux modes différens.

Il y a lieu à hypothèse toutes les fois qu'il y a une contradiction, une lacune, un point scientifique à développer, en un mot toutes les fois qu'un problème est posé. La contradiction existe lorsque plusieurs faits ou plusieurs systèmes de faits d'égale valeur se rencontrent sur un point donné et se trouvent en opposition. Ainsi, par exemple, quelques faits prouvent que les lésions du cervelet entraînent la perturbation ou la perte des fonctions génitales, et réciproquement; Gall s'en est servi pour confirmer l'opinion que le cervelet était l'organe de l'amour physique. Mais d'autres faits prouvent que les lésions de ce cervelet entraînent soit la perturbation, soit la perte des mouvemens de locomotion; d'autres prouvent que ces lésions développent une sensibilité anormale dans la peau, etc., etc. Voilà des faits contradictoires. Autre exemple : certaines observations prouvent que la chaleur interne du globe augmente d'un degré par environ cinquante mètres; mais d'autres observations faites avec le même soin et par les mêmes procédés démontrent le contraire, c'est-à-dire que la chaleur à une profondeur déterminée est de beaucoup moindre qu'elle ne devrait être, si la loi était telle qu'on l'a supposée; on a vu la

même source d'eau chaude changer de température, etc. Voilà encore des faits contradictoires. Or, que nous apprennent-ils? Ils nous montrent que nous ne possédons point la véritable théorie de ces faits; nous ignorons quelles sont les fonctions du cervelet, et nous ne savons pas davantage quelle est l'origine de la chaleur du globe. Il faut remarquer, en ce lieu, que les contradictions du genre de celles que nous venons de remarquer, seraient invisibles si les faits qui forment la base de l'une d'entre elles, n'avaient pas été pris comme moyens de vérification d'une théorie. Autrement, tous ces faits auraient vainement frappé nos yeux; probablement on ne les eût pas recueillis, et surtout on n'en aurait fait aucun usage. Ainsi une contradiction témoigne dans la science non seulement qu'il y a lieu à une hypothèse, mais encore qu'une certaine théorie est fausse et doit être remplacée par une autre. Il suit de là, comme conséquence, la possibilité d'en appeler à un moyen de vérification plus général que cette opposition des faits les uns aux autres; car dès l'instant que l'on est arrivé à douter d'une théorie sur un point, on peut la soupçonner sur tous les autres, et dès l'instant aussi où l'on a atteint une théorie il est possible d'établir un contact entre elle et le *criterium* moral afin de tout juger. Cette opération est parfaitement applicable à la doctrine de Gall

et à celle du feu central, et elle prononce, en effet, que ces doctrines sont fausses.

Il y a lacune toutes les fois que des successions phénoménales de même nature ne sont point unies entre elles, toutes les fois que l'on possède un phénomène sans en connaître le lien avec les autres; et souvent enfin la contradiction ne résulte que d'une lacune non apparente. Ainsi il y a lacunes en météorologie, parce que les faits ne sont pas liés; si ces lacunes n'existaient pas on pourrait prévoir, dans cet ordre de phénomènes, aussi bien qu'en astronomie; il y a lacunes en physiologie et en médecine: par exemple, le choléra est un phénomène isolé dont on ne connaît point les rapports. Enfin les sciences naturelles nous présentent en commençant une contradiction qui accuse une lacune; chacune d'elles débute par une négation à l'égard de toutes les autres, négation où l'on dit non pas ce qu'elle est, mais ce qu'elle n'est pas.

Nous croyons devoir nous interrompre un moment pour définir des mots qui pourraient être obscurs pour certaines classes de lecteurs; nous venons de nous apercevoir à l'instant que l'expression *succession phénoménale* pouvait jeter quelque confusion dans des explications que nous nous appliquons à rendre claires pour tout le monde. Il existe deux espèces de succession phénoménale : la première est celle où chaque

phénomène apparaît à son tour dans un ordre constant, tellement qu'il est toujours précédé de tel phénomène déterminé et suivi de tel autre; la seconde est celle où chaque phénomène apparaît comme l'effet de celui qui le précède, et la cause de celui qui le suit. La physiologie et la médecine ne sont en grande partie composées que de la connaissance de successions de la première espèce; ce que l'on appelle, par exemple, connaître la marche d'une maladie, d'une fièvre intermittente ou de toute autre, ce n'est que connaître une succession phénoménale. L'astronomie au contraire est en grande partie composée par la connaissance de successions phénoménales de la seconde espèce. Il est presque inutile de faire remarquer que les différences que nous venons de signaler répondent à des degrés divers d'avancement de la science; la première constitue le pas qu'il faut franchir avant d'atteindre à la seconde (1). Mais rentrons dans notre sujet.

Il y a encore lieu à hypothèse toutes les fois qu'il nous est donné un principe, ou une idée, ou un simple fait, soit susceptible de devenir des buts d'activité, soit de nature à arrêter, embar-

(1) Nous insistons en outre encore une fois sur ce mot *phénomène;* c'est un des mieux appropriés à cette doctrine positive qui veut abandonner complétement la recherche des natures et des causes intimes essentielles; comme nous l'avons déjà dit, il signifie textuellement *apparence.*

rasser ou aider cette activité. Ainsi, en économie politique, la fraternité est un principe susceptible de devenir but; ainsi, en météorologie, la pluie est un fait de nature en même temps à empêcher, à gêner ou à aider notre activité. Il serait nécessaire qu'elle fût le sujet d'un système de prévoyance, etc.

Par l'énumération de ces lieux de l'hypothèse, l'on voit que celle-ci, en aucun cas, n'est chose arbitraire, de pure imagination, ou de hasard. Toujours les occasions en sont données; en sorte que l'on peut dire qu'en tout temps où l'on observe l'activité scientifique, l'on trouve toujours les savans occupés, soit à préparer une hypothèse, soit à en chercher ou à en vérifier une.

Il suit de là que pour être à même de faire une hypothèse légitime, il ne suffit pas d'en avoir le caprice; il faut au contraire parfaitement connaître l'état de la science à laquelle on la destine, c'est-à-dire savoir aussi bien que possible et le passé et le présent de cette science; de manière d'abord à pouvoir se rendre complétement compte de la difficulté ou du problème qui existe et d'en bien voir les limites, et ensuite de manière à pouvoir se dire la raison de cette difficulté, condition qui exige la connaissance préalable des faits déjà acquis, celle de la théorie qui les a produits et celle enfin de la méthode avec laquelle on a développé la théorie.

Une question bien posée est, dit-on, bientôt résolue; mais c'est là une des parties les plus épineuses du travail préliminaire par lequel on prépare l'hypothèse définitive. Pour poser une question, il faut non seulement savoir beaucoup, avoir beaucoup de patience, une énergique volonté, une grande netteté de vues; il faut encore plus : il faut faire œuvre d'invention. Poser une question, c'est déjà faire une hypothèse, et le plus souvent l'on n'arrive pas à saisir le véritable point de la question du premier coup, mais seulement après plusieurs essais. Les procédés par lesquels on opère ces essais ne diffèrent point de ceux par lesquels on trouve les hypothèses. Aussi on devra considérer ce que nous allons dire sur la manière de parvenir à une hypothèse en général, comme applicable aux deux cas, c'est-à-dire autant à la fin qui consiste à poser une question qu'à celle de proposer une solution.

Nous ne prétendons pas ici enseigner l'art d'inventer; car, nous ne saurions trop le répéter, il dépend de plusieurs facultés que l'enseignement ne peut donner. La première condition pour inventer est une foi ferme et assurée; la seconde est une certaine puissance de volonté qu'il n'est possible à personne de communiquer à une autre. Toutes les autres conditions, toutes celles que nous avons énumérées tout à l'heure,

peuvent être acquises par le travail ; encore est-il nécessaire, pour qu'elles soient possédées complétement et au degré convenable, que les deux qualités spirituelles précitées ne nous aient pas fait défaut. S'il est impossible d'apprendre à inventer, il ne l'est pas de montrer comment les hypothèses se font. Cette étude sans doute ne pourra servir à personne lorsqu'il s'agira des questions supérieures, mais peut-être n'en sera-*t-il* pas de même dans ces problèmes d'un ordre moins élevé qui se rencontrent vulgairement dans la pratique des sciences. Aussi, à telle fin que de raison, nous allons tâcher d'établir les conditions et les motifs de l'hypothèse.

L'hypothèse peut être définie une affirmation ou une série d'affirmations faites dans le but d'une pratique ou d'une vérification.

Le point de départ de l'hypothèse, ou la première affirmation qui y donne origine, consiste toujours à poser comme vrai quelque chose que l'on croit ou que l'on désire.

Ce point de départ est, ou une connaissance morale révélée, ou une conséquence scientifique dont on se croit certain.

L'on développe ce point de départ, ou, en d'autres termes, l'on en engendre les conséquences qui doivent constituer l'hypothèse formée de deux manières : *à priori*, en quelque sorte sans précédens, par un procédé que nous allons dé-

crire, et par lequel on trouve ce que l'on ignorait complétement auparavant; ou par comparaison en quelque sorte, c'est-à-dire en appliquant ce que l'on sait à ce que l'on pensait ignorer. Le premier mode, que nous appellerons génésiaque ou par définition, est celui par lequel ont été opérées les grandes découvertes; le second est celui par lequel on peut résoudre les problèmes d'ordre inférieur, et combler ces lacunes secondaires qui sont si communes sur le terrain de la science.

§ XV. — DESCRIPTION DU MODE GÉNÉSIAQUE OU PAR DÉFINITION (1).

Ce procédé consiste à faire produire à l'affirmation primitive ou qui sert de point de départ, tout ce qu'elle contient, tout ce qu'elle suppose, toutes les conséquences qui en émanent, en développant chaque affirmation secondaire qui en ressort par une définition autrement complète que la définition philosophique, c'est-à-dire conduite *de initio ad finem*, jusqu'à épuisement du sujet. A l'égard d'un fait, ou d'une affirmation équivalant à un fait, soit que cette affirmation ou ce fait soient primitifs, ou qu'ils se présentent dans la succession décrite dans la phrase précé-

(1) On pourrait encore l'appeler *mode par supposition*.

dente, le procédé dont il s'agit consiste encore à supposer à ce fait tous les ordres de rapports soit comme cause, soit comme effet, soit comme concordance, de manière à trouver tous les possibles et à écarter toutes les impossibilités.

Le travail qu'exige l'emploi de ce mode par définition est fort compliqué. Nous ne chercherons donc point à en donner une description plus détaillée. Nous ne pourrions d'ailleurs y parvenir qu'en précisant les circonstances de l'opération; et comme ce genre d'opérations offre des différences en rapport avec la nature du sujet auquel on l'applique, il arriverait que notre précision aurait pour résultat d'établir des règles qui pourraient convenir parfaitement à quelques cas, mais ne s'adapter nullement aux exigences de certains autres. Il suffit que l'on sache que, dans un travail semblable, l'on doit se servir de toutes les connaissances morales, logiques, ontologiques que l'on possède; c'est par le but que l'on se propose, et les exigences qui se révèlent dans la durée du travail, que l'on doit être conduit dans l'emploi et l'arrangement des divers moyens secondaires nécessaires pour l'achever.

La citation de quelques exemples fera comprendre en quoi consiste le mode dont nous nous occupons d'une manière plus approximative que des explications prolongées. Car, nous le

répétons, dans les cas pareils à ceux-ci, où la direction de l'œuvre dépend autant de la nature du sujet que de l'intelligence de l'investigateur, les exemples valent mieux que les descriptions. Ceux-ci d'ailleurs seront en ce lieu d'autant plus utiles qu'ils serviront à montrer que notre exposition n'est point un tableau imaginaire, mais la narration de la manière dont l'invention se fait et dont elle s'est faite. Voyons donc les exemples.

Premier exemple. — Nous le prenons dans la doctrine des Brahmines. Nous allons montrer comment d'un précepte de morale on a pu faire sortir tout une théologie, tout une astronomie, etc. Avant de commencer, nous croyons devoir prévenir que, si l'argumentation que nous allons présenter est entièrement de nous et tout-à-fait supposée, il est probable cependant, et l'histoire semble montrer que les choses se sont en réalité passées ainsi que nous allons le dire.

La loi commandait aux Brahmines d'expier; elle leur ordonnait un grand nombre de sacrifices d'expiation. Les hommes étaient donc coupables aux yeux de Dieu. Ils étaient coupables en naissant. Ils avaient donc commis le péché dont ils étaient souillés, dans le lieu où ils séjournaient avant de venir au monde. Dans quel lieu étaient-ils avant de naître? Dans le ciel, auprès de Brahma. Quelle faute pouvaient commettre des êtres vivant dans le ciel? Nulle faute de l'ordre

terrestre! Mais ils pouvaient commettre un péché spirituel. Quel était ce péché ? Celui d'orgueil, celui d'amour de soi-même! Quel en était le résultat? C'est qu'ils croyaient que Dieu ne les aimait plus et qu'ils ne s'aimaient plus les uns les autres. Ils étaient donc isolés, tourmentés, malheureux, coupables enfin? Comment pouvaient-ils se prouver qu'ils s'aimaient encore les uns les autres? comment pouvaient-ils se racheter auprès de Dieu et d'eux-mêmes? En expiant, en souffrant volontairement. Le pouvaient-ils dans le ciel? Non, ils n'en avaient aucun moyen. Aussi la bonté de Dieu leur accorda un lieu d'expiation.

Voilà la base du système théologique trouvée. Construisez sur cette base de longues légendes poétiques, et vous aurez les poèmes indous primitifs. Voyons maintenant comment on conçoit que les Brahmines aient pu trouver leur système astronomique.

Dieu a créé le monde pour servir de lieu aux œuvres d'expiation des hommes. Le lieu direct de cette expiation est la terre. Tout le reste du monde a donc été créé pour la terre, le soleil et la lune pour l'éclairer, les autres astres pour servir de cortége à la lune et au soleil, etc. Ainsi la terre est au centre, et les astres sont autour, etc.

Nous ne pousserons pas plus loin cette suite de déductions. Si nos lecteurs veulent les suivre, ils acquerront la preuve que toutes les généralités

de la science des Brahmines ont pu être acquises de cette manière.

Second exemple.—Nous entrons dans la science chrétienne, et nous allons d'abord chercher à voir comment on a pu arriver à concevoir que le monde était séparé de Dieu, qu'il était une machine, créer enfin la distinction entre la théologie ou science de Dieu, et la physique ou science de la nature. Nous prévenons encore que le raisonnement que nous allons présenter, est une supposition de notre part.

On lit, dans la Genèse, que Dieu créa le monde en six jours, et qu'il se reposa le septième. Donc Dieu a mis dans le monde tout ce qui était nécessaire pour le conserver tel que nous le voyons. Il avait fait du monde quelque chose d'existant par des forces qui lui étaient propres. Quelles étaient, quelles sont ces forces? On lit encore dans le Livre saint que Dieu l'a donné pour domaine à l'homme, qu'il lui a dit d'en user comme de sa propriété, et qu'en lui recommandant de respecter ses semblables, il ne lui a rien dit du monde. Donc le monde n'est point de la même nature que l'homme, les forces qui le guident ne ressemblent point à celles qui guident l'homme. Ces forces ont été appelées forces brutes ou naturelles. Il a été dit que l'homme avait été créé à l'image de Dieu; mais cela n'a pas été dit du monde. Donc les forces qui gouvernent le

monde n'ont ni liberté, ni volonté, ni mémoire, ni intelligence, etc. Donc dans les forces il y a deux natures, la spirituelle et la brute. Le monde est une machine (conception de Descartes).

Troisième exemple. — Nous allons voir comment la morale chrétienne engendra une doctrine générale sur le système astronomique toute différente de celle que nous avons vue dans le premier exemple.

L'homme fut créé le sixième jour. Ainsi il n'est point partie principale du monde ; on ne peut pas dire que le monde ait été créé pour lui. L'homme a reçu l'ordre d'agir d'une certaine manière. Ainsi l'homme est une fonction du monde en tant qu'il accomplit la loi qu'il a reçue. On doit appliquer au domaine de l'homme, la terre, les considérations sur sa position relativement à l'univers. Ainsi, il faut croire que l'univers n'a point été créé comme une condition de l'existence de la terre ; mais, au contraire, que la terre n'est qu'une fonction intégrante de l'univers. Il n'est donc point nécessaire d'admettre que la terre est le centre du monde ; et si l'on considère la faiblesse et l'infimité de l'homme, il est difficile de croire que son séjour soit le point central, et par suite le plus important du monde entier.

Quatrième exemple. — Ici, nous allons commencer à exposer les faits réels, en reproduisant

les points principaux de la marche inventive poursuivie par les auteurs de quelques unes des plus grandes découvertes modernes.

Tout le monde sait que Copernic est le premier auteur du système astronomique moderne. Il ouvrit la route à Kepler, à Galilée, à Descartes, à Newton. Ce fut lui qui, en opposition avec la science universellement reçue depuis des siècles, affirma le premier que la terre tournait autour du soleil, et non le soleil autour de la terre.

Il partit de l'idée exposée dans notre troisième exemple, savoir, qu'il était indifférent d'admettre soit que le soleil fût central, soit que ce fût la terre, et que la seule pensée qui dût nous guider dans la décision de cette question était celle de la perfection des œuvres de Dieu, et en même temps celle de la simplicité des moyens.

Le monde est sphérique, dit-il, parce que la sphère est de toutes les figures la plus parfaite. De là il conclut non seulement que tous les astres, toutes les planètes sont sphériques, mais encore que tous leurs mouvemens sont circulaires. Les mouvemens inégaux, ajoute-t-il plus bas, sont assujétis à certaines périodes, ce qui serait impossible s'ils n'étaient circulaires. Le cercle seul peut ramener ce qui est arrivé déjà. Puis, après avoir affirmé que la terre est une planète et que le soleil est le centre du système, il conclut par l'affirmation qui servira de texte à la vérification,

savoir, que les orbes augmentent en grandeur quand les révolutions sont plus longues; et de là il passe à établir que l'ordre des sphères, à commencer par le haut, est tel que les fixes tournent autour de tout notre système planétaire; que la terre, à son tour, décrit un cercle autour du soleil, etc.

Cinquième exemple. Nous le choisissons dans l'histoire de la vie scientifique du plus grand des astronomes, Kepler (1).

Un sentiment profondément religieux domine l'œuvre entière de Keppler (2). Je n'en citerai pour preuves ni ces prières admirables qui commencent ou qui terminent quelques uns de ses plus beaux travaux, ni ces exclamations de sincère dévotion qui échappent parfois à sa joie naïve, alors qu'il contemple les immenses résultats de ses propres découvertes : j'en veux une preuve plus incontestable encore et plus concluante : la pensée même et la méthode qui l'ont guidé dans toutes les recherches de cette vie si merveilleusement laborieuse.

Or, cette pensée sera manifeste pour quiconque voudra lire, avec une attention même

(1) Nous devons la notice suivante sur les travaux de Kepler à l'amitié de M. le docteur Belfield-Lefèvre.

(2) Dans les anagrammes, grecques ou latines, que Keppler nous a données de son nom, il n'emploie d'ordinaire qu'un seul p; mais la dédicace de son grand ouvrage de *Physique céleste* est signée *Johannes Kepplerus.*

médiocre, l'un quelconque des grands ouvrages de Jean Keppler. C'est la profonde conviction que la plus parfaite harmonie règne entre toutes les parties qui composent ce monde, et qu'un être souverainement bon, souverainement intelligent, souverainement parfait, a dû nécessairement laisser, dans l'œuvre même de sa création, l'empreinte ineffaçable de sa divine perfection. L'histoire des deux points de vue distincts sous lesquels Keppler envisagea successivement l'harmonie universelle constitue l'histoire philosophique de son œuvre tout entière : disons plus, elle constitue l'histoire de la transition de la science grecque à la science chrétienne.

Élève de Mœstling, Keppler avait entendu ce célèbre astronome développer les idées de Copernic sur les mouvemens planétaires, — idées que Mœstling paraît avoir en grande partie adoptées dans son enseignement oral. Il embrassa dès l'abord, et avec cette ardente foi qui fut l'un des caractères les plus distinctifs de son grand génie, ces idées nouvelles, si complétement en désaccord avec toute la science de son temps : il pria avec ferveur qu'il plût à Dieu de lui inspirer quelque découverte importante qui pût confirmer le système de Copernic; et il voua sa vie entière à l'œuvre qui lui paraîtrait la plus propre à démontrer la sagesse infinie et la toute-puissance de son Créateur. Mais, dans cette première pé-

riode de sa carrière scientifique, Keppler était encore profondément imbu et des théories de Pythagore sur l'harmonie des nombres, et des idées de Platon sur les formes absolues et archétypes, et des méthodes métaphysiques d'Aristote. Aussi dut-il chercher d'abord son universelle harmonie dans certaines formes absolues et parfaites, dans certains nombres mystiques, dans certaines formules déduites de l'essence même des êtres. Ainsi il lui sembla d'abord que, dans l'ordonnance du système du monde, Dieu avait voulu créer une manifestation figurative ou typique de la divine Trinité, l'une des trois personnes étant représentée par le soleil placé au centre du monde, la seconde par les étoiles fixes distribuées aux limites de l'espace, et la troisième par le système planétaire, mobile et intermédiaire entre la périphérie et le centre. Puis, marchant dans cette même voie, il pensa que Dieu, dans la distribution relative des planètes entre elles, avait eu en vue les cinq polyèdres réguliers : formes absolues et parfaites, dont l'essence est d'être éternelles, incorruptibles et inscriptibles dans la sphère. Rien ne lui parut plus plausible que d'admettre que les espaces existant entre les orbites planétaires avaient été déterminés par le Créateur d'après ces formes régulières : entre Saturne et Jupiter il plaça le cube ; entre Jupiter et Mars, le tétraèdre ; entre Mars et la Terre, le

dodécaèdre ; entre la Terre et Vénus, l'icosaèdre ; entre Vénus et Mercure, l'octaèdre. Enfin, il plaça dans chaque planète une *âme motrice* qui l'entraînait dans une orbite nécessairement circulaire, parce que cette forme était la seule qui fût rigoureusement conforme aux déductions métaphysiques (1).

Telle fut la pensée générale qui dirigea les premières recherches de Keppler ; et tel est à peu près le sommaire de son premier grand ouvrage (2), ouvrage qui fut hautement approuvé par Mœstling, et qui fut désapprouvé par Tycho-Brahé d'une manière non moins formelle.

Cependant, tandis qu'il se livrait à ces recherches si parfaitement conformes à l'esprit de la science grecque, Keppler paraît avoir entrevu que cette harmonie universelle qu'il cherchait ainsi à

(1) Plus tard Keppler écrivait : « Ma première erreur fut de croire que les orbites des planètes étaient nécessairement des cercles parfaits : erreur d'autant plus difficile à détruire qu'elle était appuyée sur le consentement universel des astronomes, *et qu'elle me paraissait seule conforme aux principes de la métaphysique.* » (*Astronomia nova*, etc.)

Aristote avait en effet établi que les corps célestes, étant incorruptibles, se mouvaient nécessairement suivant des courbes incorruptibles aussi ; or le cercle est la seule courbe qui soit incorruptible de son essence : donc, etc.

(2) Prodromus dissertationum cosmographicarum, seu mysterium cosmographicum. 1621. Francofurti, in-folio.

travers la multiplicité et la variété des phénomènes, pourrait bien ne point exister dans les êtres eux-mêmes, étudiés dans leur essence, mais bien dans certains rapports harmoniques existant entre ces êtres. Alors, à la recherche des formes absolues succéda la recherche des *rapports*, ou des *proportions*. L'astronomie moderne fut créée. Et c'est un singulier spectacle dans l'histoire de l'intelligence humaine que celui des luttes incessantes et souvent infructueuses que Keppler eut à soutenir contre ses propres habitudes logiques, pour passer de l'une à l'autre de ces deux conceptions si différentes.

Dans cette nouvelle voie, la marche de Keppler fut assurée et rapide, et les découvertes auxquelles il fut conduit furent immenses. Il voulut d'abord qu'il y eût un rapport quelconque entre les longueurs respectives des rayons vecteurs des différentes planètes; car il lui semblait impossible que les distances moyennes des planètes au soleil fussent des quantités purement arbitraires. Mais en vain il fit et refit ses calculs : la chaîne des rapports était rompue. Alors il affirma hardiment que ce défaut de proportion ne pouvait être qu'apparent, et qu'il existait très probablement quelque petite planète qui jusqu'alors avait échappé aux recherches des astronomes. Deux siècles plus tard, la découverte des planètes télescopiques vérifia pleinement l'affirmation

de Keppler, et établit l'intégrité de cette série croissante qu'il avait eu tant à cœur de démontrer.

Il voulut ensuite qu'il y eût un rapport quelconque entre les longueurs des rayons et les temps des révolutions planétaires; et pendant vingt-deux ans il chercha, avec un zèle que nulle difficulté ne put vaincre, ce rapport complexe, de l'existence duquel il avait l'entière conviction, et qui constitue sa première loi : « Les carrés des temps de révolution sont proportionnels aux cubes des grands axes planétaires. » Et l'existence de cette proportion remarquable fut pour lui une démonstration suffisante de cette doctrine astronomique qu'il avait embrassée avec tant d'ardeur : « Or, oyez! s'écrie-t-il dans sa joie, hommes très religieux, très doctes, très profonds! Si la théorie de Ptolémée était vraie, *il n'y aurait aucune proportion* entre les temps des révolutions planétaires et les distances de ces mêmes planètes du soleil. Si la théorie de Tycho-Brahé est exacte, alors notre loi est vraie aussi pour toutes les planètes qui circulent autour du soleil : elle est vraie encore pour le soleil et pour Mars; mais alors aussi nous avons deux centres au lieu d'un. Mais, si Aristarque a eu raison de faire du soleil le centre unique du monde, alors notre loi est vraie pour le système planétaire tout entier, et se trouve confirmée par toutes les observations. »

Cependant, dans ses différentes recherches, Keppler avait surtout fait choix de la planète de Mars (1) ; et ce choix lui fut extrêmement favorable, à cause de la grande excentricité de cette planète. En effet, prenant pour bases de ses recherches les observations de Tycho-Brahé, il calcula les positions successives de Mars dans l'hypothèse universellement admise d'une orbite circulaire. Il ne tarda pas à découvrir que les positions calculées ne s'accordaient aucunement avec les positions observées ; et il se trouva conduit à cette effrayante négation de toute la science grecque : *Les orbites planétaires ne sont point des cercles*. Alors il inventa un moyen nouveau de calculer les distances successives de Mars au soleil : il vit que ces distances allaient tantôt croissant, tantôt décroissant ; il vit que les vitesses de la planète, loin d'être uniformes, croissaient et décroissaient ainsi que les distances, et il conclut que les orbites planétaires étaient des ovales semblables à la courbe que donnerait la section d'un œuf suivant son grand axe. Tous les efforts qu'il fit pour trouver l'expression rigoureuse de cette courbe irrégulière demeurèrent sans succès ; mais les approximations auxquelles

(1) Astronomia nova, seu Physica cœlestis, tradita commentariis de motibus stellæ Martis ex observationibus G.-V. Tychonis Brahe. 1609, in-folio.

il parvint suffirent à lui démontrer que cet ovale ne représentait pas fidèlement la trajectoire d'une planète. Vingt fois il fit et refit tous ses calculs, et l'erreur qui avait vicié tous ses résultats fut enfin mise à nu. « Les orbites planétaires étaient des ellipses dont le soleil occupait l'un des foyers. » Ce fut sa deuxième loi.

Cependant ces recherches avaient ouvert à Keppler la voie d'une nouvelle découverte. Les rayons vecteurs de Mars croissaient et décroissaient, les vitesses angulaires de la même planète croissaient et décroissaient également : il fallait donc nécessairement qu'il y eût un rapport quelconque entre ces quantités variables et cependant liées entre elles ; et la recherche de cette nouvelle proportion, dans laquelle il lui fallut poser les bases du calcul infinitésimal, conduisit Keppler à la découverte de sa troisième et dernière loi : « Les aires décrites par les rayons vecteurs des planètes sont toujours proportionnelles aux temps employés à les décrire. »

Alors Keppler remercia humblement Dieu de ce qu'il lui avait plu de donner à la science un observateur tellement exact (Tycho-Brahé), qu'une erreur, même de huit minutes, devenait impossible. Il ne lui restait plus qu'à tirer parti de cet immense avantage, en réformant complétement la science astronomique. En effet, suivant sa nouvelle doctrine, le soleil, placé au centre du

monde, tourne (1) sur un axe immobile, avec une vitesse supérieure à la vitesse angulaire des planètes. Celles-ci sont distribuées dans l'espace à des distances qui croissent suivant une loi déterminée. Elles décrivent toutes des ellipses qui toutes ont un foyer commun, le soleil. Toutes marchent dans un même sens, et ce sens est celui de la rotation du soleil sur son axe. Toutes ont une vitesse angulaire variable; mais cette vitesse est constamment proportionnelle aux aires décrites par leurs rayons vecteurs. Toutes mettent un temps différent à accomplir leur révolution autour du soleil; mais les carrés de ces temps sont toujours proportionnels aux cubes des grands axes de leurs orbites respectives. Enfin, si l'on cherche la cause première de tous ces mouvemens harmonieux, peut-être faut-il admettre dans chaque planète une âme motrice dont la puissance diminue à mesure que celle-ci s'éloigne du soleil. Peut-être faut-il admettre dans le soleil lui-même une *force tractive magnétique*, dont la puissance décroît comme la lumière. Peut-être enfin faut-il dire dans notre ignorance : « Il en est ainsi, parce que telle est la volonté de Dieu. »

(1) Les taches du soleil n'avaient pas encore été découvertes, et par conséquent la rotation de ce corps ne pouvait être observée.

Ainsi, le sentiment qui dirigea Keppler dans toutes ses recherches fut un sentiment profondément religieux, profondément chrétien : le sentiment de l'harmonie universelle. Il la chercha d'abord dans certaines formes typiques et absolues; et cette conception engendra *le Mystère cosmographique :* il la chercha ensuite dans des rapports et des proportions; et cette conception engendra *la Physique céleste* et l'astronomie moderne.

Quant aux conclusions qu'il déduisit de ses propres découvertes, elles furent toutes inspirées par la même conviction.

Le bruit s'était répandu en Europe que Galilée venait de découvrir quatre planètes nouvelles; et ce bruit émut étrangement Keppler. Mais lorsqu'il eut reçu de Galilée lui-même un exemplaire du *Nuncius Sidereus*, il ne tarda pas à voir que les quatre planètes n'étaient réellement que les quatre satellites de Jupiter; et les conclusions qu'il déduisit de ce fait remarquable indiquent parfaitement l'état de son esprit : « Parce que la Terre, dit-il, n'est plus immobile au centre du monde, parce qu'elle circule avec les autres planètes autour du soleil, il faut conclure que le monde n'a pas été créé pour l'homme seulement. Parce que Jupiter a quatre lunes, tandis que notre Terre n'en a qu'une, il faut conclure que notre Terre n'est peut-être pas la plus importante pla-

nète de notre système solaire. Mais parce que notre Terre est plus favorablement placée que les autres planètes pour l'étude des phénomènes célestes, il est du devoir de l'homme de profiter de cette position exceptionnelle pour perfectionner les sciences astronomiques (1). »

Citerons-nous enfin les termes mêmes dans lesquels Keppler s'exprime au sujet de ses propres découvertes?

« Depuis huit mois j'entrevois la lumière : depuis trois mois j'aperçois le jour : depuis quelques jours je contemple le plus admirable soleil..... Si vous voulez en savoir l'époque exacte, c'est le 8 mars 1618 que cette idée m'est apparue.

« Conçue mais mal calculée, puis rejetée comme fausse, elle m'est revenue avec une nouvelle vivacité le 15 mai; et alors elle a pleinement dissipé les ténèbres de mon esprit. Elle se trouvait si pleinement confirmée par mes observations que je croyais rêver ou faire quelque pétition de principes..... Je me livre à mon enthousiasme : je veux braver les hommes par l'aveu naïf que j'ai dérobé les vases d'or des Égyptiens pour en former à mon Dieu un tabernacle loin des confins de l'Égypte. Si vous m'approuvez, je m'en réjouis : si vous me blâmez, je supporte vos reproches. Mais le sort en est jeté : j'écris mon li-

(1) Johannis Keppleri Dissertatio cum *Nuncio Sidereo*.

vre. Que m'importe que mon livre soit lu par l'âge présent ou par un âge à venir? Mon livre attendra son lecteur. Dieu n'a-t-il pas attendu six mille ans avant de créer un homme pour contempler ses œuvres (1)? »

Sixième exemple. — Nous allons maintenant exposer le procédé dont s'est servi Van Helmont pour réformer la chimie. Le nom de ce grand homme est resté fameux dans les écoles à un seul titre, celui de la découverte des gaz. On ne lit guère ses ouvrages; on les comprend encore moins, car pour cela il faut vaincre une grande difficulté: c'est celle de la bizarrerie du langage dont il se servait; et bien qu'elle soit d'ailleurs parfaitement justifiable par la nécessité où il se trouvait d'exprimer des idées nouvelles et sans nom dans la science, il n'en est pas moins vrai qu'elle éloigne la généralité des lecteurs, et rend ses livres obscurs pour la plupart de ceux qui viennent à les ouvrir.

Les travaux de Paracelse, ceux de tous les alchimistes ses prédécesseurs ou ses successeurs, avaient renversé la doctrine des qualités élémentaires qui, des écoles de la Grèce et d'Alexandrie, était passée dans celles du moyen âge; mais ils ne l'avaient point remplacée. Van Hel-

(1) Harmonices mundi : libri quinque. Lincii Austriæ, 1610, in-folio.

mont croyait donc à la possibilité d'une science chimique, mais il n'avait confiance dans aucun des systèmes publiés sur cette matière. Il n'était nullement disposé à chercher des renseignemens dans les théories de l'antiquité; il détestait ce qu'il appelait la science et les méthodes païennes. Il faisait la guerre au syllogisme avec autant d'énergie et plus de profondeur que Bacon, dont il était contemporain. Il accusait le syllogisme de stérilité. La source de l'intelligence, selon lui, était la charité. « La charité nous prie, disait-il, le désir cherche, et les nécessités que nous puisons dans la commisération nous poussent dans l'âme : c'est là ce qui donne l'intelligence. (*Charitas orat; desiderium quærit; et necessitates, ex commiseratione, in animâ pulsant.* Sic *datur intellectus* (1).) » Van Helmont chercha son hypothèse dans les livres saints; il procéda de la manière suivante :

Il commença par définir et commenter les premiers versets de la Genèse, et il prit ce commentaire pour base de ses hypothèses. Il en déduit que Dieu créa d'abord deux élémens, l'air et l'eau, irréductibles l'un dans l'autre, entièrement séparés de propriétés et de fonctions; et un troisième, la terre; mais il doute de celui-ci, et

(1) Van-Helmontii Opera. Ed. quarta. Lyon, in-fol., *columna tertia.*

le considère comme formé de l'eau. Dans les définitions très longues qu'il donne sur ces divers sujets, il fait remarquer, en effet, que les corps les plus durs, même le sable ou *quellem*, peuvent être liquéfiés. Il ajoute, toujours en interprétant les paroles de la Genèse, que la bénédiction de l'Esprit saint a mis dans l'eau, élément de la matière, une vertu séminale, *fermentum seminale*, qui est le principe ou l'*archée* de toutes les variétés de corps bruts et vivans. Il regarde la lumière et le feu comme une seule et même chose non matérielle, qui a la propriété de séparer ce qui est uni, et de détruire les corps que la vertu séminale a produits. Le feu en brûlant ne consume rien; il ne se nourrit de rien, dit-il, il sépare et transforme les objets qui y sont exposés. Enfin il établit par quelles transformations un corps donné peut être réduit en l'élément qui le constitue; il est d'abord liquéfié, puis transformé en *gaz*, mot que Van Helmont créa pour exprimer une modalité matérielle inconnue avant lui.

Le langage de Van Helmont pourra paraître fort extraordinaire aux gens de notre temps, et par suite ôter à son hypothèse quelque peu de l'importance qu'elle a possédée. Mais mettez au lieu du mot *eau* le terme moderne *hydrogène;* au lieu de celui de *feu*, celui de fluide impondérable ou d'*électro-magnétisme*, la singularité du

langage sera effacée, et l'on apercevra que notre auteur a ouvert à la chimie une voie féconde en découvertes, et la plus propre, en son temps, à fournir les matériaux d'une théorie opposée en principe à celle des anciens. En définitive, il posait deux élémens l'un vis-à-vis de l'autre, la terre et l'eau, les gaz et les minéraux; car si Van Helmont hésitait à admettre la terre comme un élément primitif, il n'en fut pas de même de ses successeurs. L'eau était en quelque sorte la matière des germes, ou, selon son langage, le suc de la terre; la terre était l'excipient des germes que ce suc y portait, l'eau était l'excipient des principes actifs et formateurs, et la terre l'élément passif de la formation. Le feu était l'agent de séparation et de dissolution. Quant à l'air, Van Helmont en avait fait le sujet de considérations nombreuses, et par suite de quelques expériences par lesquelles il mettait les observateurs sur la route d'y découvrir un principe susceptible de combustion, l'oxigène, et les résultats de certaines combustions, l'acide carbonique. Voici l'une de ces expériences : Van Helmont renversait un vase de verre rempli d'air atmosphérique, et le plaçait dans un plat creux, la bouche en bas. Il mettait dans le vase de verre une chandelle allumée, puis il versait de l'eau dans le plat, et il remarquait qu'au fur et mesure que la chandelle brûlait, l'eau montait dans

le verre. Il voyait enfin qu'au bout d'un certain temps la chandelle s'éteignait, et l'eau ne montait plus.

Nous passons sur une multitude d'indications de détail que notre auteur trouva et qui furent utilisées par les expérimentateurs, pour terminer en faisant remarquer que si l'on s'élève aujourd'hui au plus haut point théorique qu'il soit possible d'apercevoir en chimie, il semble que la fin des travaux de notre temps sera quelque chose de pareil en plusieurs parties, les mots changés, à l'hypothèse de Van Helmont.

Septième exemple. — On a dit que le point de départ de la médecine était l'empirisme; cette assertion n'est pas exacte, car la médecine telle que nous la possédons aujourd'hui est la résultante de deux ordres de travaux combinés, ceux de thérapeutique et ceux de physiologie (ou d'étiologie). Ce qui est vrai, c'est que la médecine a commencé par la thérapeutique, et la thérapeutique par un empirisme dont nous allons ici examiner l'origine et la cause. L'histoire nous a conservé quelques indications et quelques monumens même de ces premiers temps de la médecine; elle a été plus fidèle sur ce point qu'à l'égard de quelques périodes d'une époque plus avancée. Les Grecs nous ont conservé les traditions primitives.

On croyait que les maladies étaient un effet

de la colère des dieux ; on en concluait que pour obtenir la guérison il fallait d'abord les fléchir par des sacrifices, des jeûnes et des prières. On croyait de plus que leur bonté révélait alors aux hommes les moyens de guérison. Ce fut de ce point de vue que l'on se mit à observer. On remarqua par suite qu'il était inspiré aux malades des désirs, des appétits tout particuliers; et parce qu'on les considérait comme le fait de la bonté médicatrice des dieux, on y fit attention et l'on se mit à y satisfaire; l'on obtint ainsi des guérisons. Or, quels étaient ces désirs? Nous savons à présent qu'ils n'étaient pas autre chose que l'effet des instincts, qui, dans certaines maladies, sont toujours modifiés de manière à produire des appétences curatives, appétences que le médecin, aujourd'hui même, se garde bien de négliger. On croyait encore que les révélations dont il s'agit, avaient lieu quelquefois dans les songes; et, en effet, personne ne nie maintenant qu'il n'y ait un rapport entre certains rêves et certains états organiques; personne ne niera même que l'instinct, agissant librement chez l'homme endormi, ne puisse exciter en lui le spectacle de certaines actions, spectacle bien plus intelligible qu'une simple appétence ressentie pendant la veille.

Si la croyance religieuse n'avait pas ouvert les yeux sur ce qui se passait, si cette croyance n'a-

vait pas déterminé une direction spéciale de l'attention, on n'eût pas certainement aperçu ces révélations de l'instinct, et, à plus forte raison, on n'aurait pas réuni en collection les observations de ce genre. Il serait arrivé, sans doute, à quelques malades de recourir au remède approprié, en obéissant à l'instinct; mais cela serait arrivé au plus petit nombre; car, dans la plupart des cas, et en général chez le plus grand nombre des hommes, la douleur ou l'accablement obscurcissent toute autre sensation, et préoccupent uniquement l'individu; et, dans les circonstances contraires, il fût résulté d'une guérison tout au plus une expérience personnelle; car encore eût-il fallu remarquer que c'était tel moyen qui avait réussi, et non mille autres. Ne voyons-nous pas, tous les jours, des malades rendre grâces de leur salut à de prétendus remèdes qui, en fait, n'ont servi à rien? Il faut être averti et savoir observer pour observer. Or, l'effet de la foi religieuse fut positivement de donner de l'attention et une direction à cette attention.

Les Grecs avaient des temples dédiés à Apollon, à Esculape, desservis par un corps de prêtres héréditaires. Les malades y venaient implorer les secours célestes; les prêtres y recueillaient les observations des maladies et celles des remèdes que l'on considérait comme l'effet de

l'inspiration. Les tables dressées de cette manière se multiplièrent. Au bout d'un certain temps il suffit de les comparer pour reconnaître le rapport existant entre la symptomatologie et la thérapeutique. On n'eut plus besoin de consulter l'inspiration pour prescrire des remèdes. Il y eut cependant des maladies qui échappèrent à ce mode de recherches, ce furent celles où il ne se témoigne aucun instinct curatif: aussi étaient-elles considérées comme irrémissibles, comme une sorte de foudroiement. Telle était, par exemple, la péripneumonie. Celles-là ne furent traitées que lorsqu'on put conclure, à leur égard, du point de vue d'une théorie physiologique. Ce n'est pas ici la place de parler de ce genre d'hypothèse. Nous en dirons quelques mots plus bas.

On voit d'après ce qui précède, que le point de départ de la médecine, ou plutôt de la thérapeutique, est l'hypothèse qui fixa l'attention en même temps sur les maladies considérées comme une punition, et sur les inspirations que la bonté divine, fléchie par des prières, pouvait donner aux malades pour les guérir. Autrement, nous le répétons, il n'y eût point eu d'expérience, point d'observations, conséquemment point de collections d'observations.

Nous terminerons ici l'énumération des exemples sur l'usage du mode génésiaque. Nous aurions pu en faire une bien plus étendue; car

nous ne craignons pas de le dire, il n'est pas une découverte dans la science moderne, pas une idée nouvelle, soit vraie, soit même fausse, qui n'ait pour origine, soit le mode dont nous venons de parler, soit celui dont nous allons entretenir nos lecteurs. Aussi, malgré les exemples assez remarquables que nous avons cités, si quelqu'un doutait encore, nous le renvoyons aux ouvrages de tous les inventeurs, aux ouvrages de ceux qui ont ouvert, soit aux idées, soit aux travaux, une direction nouvelle quelconque. Leibnitz part de l'hypothèse de l'harmonie préétablie, et en la pressant, en quelque sorte, en lui faisant subir toute espèce de contacts, il en fait sortir son système. Charles Bonnet innove sur le leibnitzianisme : appliquant ce mot de la Genèse, « Dieu vit que cela était bon, » il part de la considération de l'unité et de la bonté de l'univers. Il définit ces deux idées et en fait sortir celles d'enchaînement universel et de tout systématique ; et de là il conclut à une classification hiérarchique des êtres (1). Charles Bonnet ensuite émet sur le germe une idée qui paraît la traduction physiologique du dogme reçu dans l'Église sur la résurrection des corps. Il indique lui-même que telle en est l'origine, mais timidement, car il ne faut pas oublier qu'il vivait

(1) Contemplation de la nature, 1766.

au milieu de l'incrédulité du dix-huitième siècle. Néanmoins de cette idée il tire le système du développement et de l'enveloppement des germes, et en définitive les hypothèses de la dissémination et de l'emboîtement de ceux-ci (1). Il devine des faits que Spallanzani découvre plus tard, etc. Sans doute ce système n'est point complétement exact; la doctrine du progrès et l'expérience le condamnent en plusieurs points, mais il n'en est pas moins un exemple remarquable de la fécondité du mode génésiaque, et il a fait produire les observations même qui en ont démontré l'inexactitude. L'hypothèse de Haller, en physiologie, a eu les mêmes résultats et les mêmes conséquences. Nous voulons parler de celle de l'*irritabilité*. Nous n'en finirions pas si nous voulions seulement parcourir la liste des novateurs et de leurs hypothèses, et nous trouverions toujours que la position et l'œuvre de ces hommes a été celle que nous avons décrite en traitant des lieux de l'hypothèse. Ils arrivaient sur un terrain scientifique préparé, qui appelait une solution déterminée; ils ont émis une affirmation trouvée, soit par mode génésiaque, soit par celui que nous avons encore à décrire; ils ont développé leur affirmation, et par là provoqué des expériences et des observations qui l'ont niée ou confirmée.

(1) Palingénésie philosophique, 1769.

§ XVI. — DESCRIPTION DU MODE PAR COMPARAISON.

Il se compose de deux opérations principales et successives.

La première consiste à comparer la matière du problème et le problème lui-même, soit avec la matière d'un autre problème et cet autre problème, soit avec la matière d'une solution acquise et avec la solution elle-même, dans le but de chercher quelques analogies, c'est-à-dire quelques rapports de similitude, de convenance ou de concordance. La difficulté de cette opération peut être à peu près nulle, ou très considérable; cela dépend entièrement du sujet en question. Plus celui-ci sera complexe, plus l'examen comparatif sera délicat et embarrassant. Ainsi, dans le premier cas, l'analogie sera percevable au premier coup d'œil par quelque signe apparent et manifeste; dans le second au contraire elle ne sera saisissable qu'après un travail d'analyse assez considérable.

La seconde opération est la conséquence de ce travail : celle-ci consiste, soit à reconnaître la similitude des problèmes, et à l'affirmer afin d'en faire le sujet d'une vérification; soit à transporter sur le terrain qui est mis en question une conviction acquise à l'égard d'un autre ordre de faits, afin d'en faire l'essai.

Premier exemple. — Là manière dont Newton

trouva sa théorie de la gravitation nous fournira le sujet de ce premier exemple.

Kepler avait établi les lois du mouvement des corps astronomiques. Il avait émis l'hypothèse que le soleil exerçait sur les corps qui étaient dans sa sphère d'action, une traction dont la force diminuait proportionnellement à la distance, comme la lumière. Il avait dit de plus que l'intensité de la lumière diminuait en raison directe du carré des distances. Kepler, en portant la science à ce point, avait fait déjà plus de la moitié de la découverte qui fit la gloire de Newton. Il ne paraît pas cependant que ce soit par la considération de ces magnifiques aperçus, et par les conséquences qu'il en tira, que le savant Anglais ait été mis sur la voie de sa théorie de la gravitation. Si l'on doit s'en fier à une anecdote que l'on raconte, et qui est devenue populaire, voici sur quels élémens il raisonna.

On connaissait les lois du mouvement centrifuge, c'est-à-dire que les corps étaient doués de la tendance à toujours se mouvoir en ligne droite, et qu'ils ne pouvaient être maintenus dans un mouvement circulaire que par la force. Et de là cette question : comment se fait-il que les planètes, qui tournent autour du soleil avec une prodigieuse vitesse, ne s'échappent pas par une tangente de la ligne qu'elles suivent? On pouvait sans doute répondre que Dieu l'avait

ainsi voulu ; mais n'oublions pas que Descartes avait prouvé qu'il n'y avait dans l'univers que de la matière et du mouvement, en d'autres termes, que des forces mécaniques. La question appelait donc une solution.

D'un autre côté, Galilée avait donné la loi de la chute des graves, il en avait calculé les vitesses.

Or, Newton compara le fait en vertu duquel les corps tombaient sur la terre à celui par lequel les planètes étaient maintenues dans leurs révolutions autour du soleil. Ensuite il affirma qu'elles tendaient à tomber sur le soleil par une force égale à celle qui les poussait à s'en éloigner en ligne droite. Ainsi fut trouvée l'idée mère de la gravitation universelle, que Newton ensuite développa, soit en tirant parti de toutes les conséquences qui ressortaient de son hypothèse, telles, par exemple, que les vitesses différentes ; soit en se servant des découvertes de Kepler.

Deuxième exemple. — Nous citerons nos propres hypothèses sur la géologie, l'anatomie comparée et l'embryogénie, non parce que nous les considérons comme plus difficiles que quelques autres, mais parce que nous nous en rappellerons plus facilement les circonstances.

Nous étions convaincus, nous avions acquis la preuve de la vérité du progrès quant à l'histoire de l'humanité, et nous nous étions démontré

qu'on devait entendre par ce mot une progression analogue aux progressions dites arithmétiques, mais dont les termes étaient absolus et n'avaient d'autre lien entre eux que ceux que l'esprit pouvait y établir. En un mot, nous appelions progrès une série de termes séparés, absolus, n'ayant d'autre rapport que celui de la croissance, dont nous ne voyions ni le commencement ni la fin, et dont nous n'apercevions que ce qui est relatif à l'humanité; termes qui étaient constitués, quant à cette humanité, par une série de révélations dont la tradition nous avait en partie conservé les formules.

Nous avons transporté cette conviction dans l'ordre des faits géologiques, et nous en avons tiré un moyen de classification de ces faits; nous avons procédé de la même manière quant à l'anatomie comparée et à l'embryogénie, et nous avons également reconnu que la loi d'un progrès d'un autre ordre que celui qui regardait l'humanité était applicable à ces sciences. Considérant en conséquence les faits géologiques, d'anatomie, d'embryogénie, comme le résultat d'une même loi, nous en avons conclu que Dieu avait mis dans le monde deux forces de l'ordre inintelligent ou brut : l'une que nous avons appelée circulaire, et à laquelle appartenaient les phénomènes astronomiques, physiques, météorologiques, chimiques, physiologiques, patholo-

giques, etc., tous ces phénomènes qui sont unis entre eux par le rapport de cause à effet, qui sont le sujet de nos prévoyances habituelles et le moyen de notre activité; et l'autre que nous avons appelée force sérielle, laquelle maintient l'état présent de la nature et des êtres. Cette force, disons-nous, a été créée avec le monde. A chaque période, à chaque jour de la géologie, Dieu y a ajouté une puissance de plus, celle qui a formé les êtres nouveaux qui caractérisent chaque nouvelle période. Toutes ces puissances successivement ajoutées les unes aux autres sont présentes aujourd'hui, et se manifestent par l'existence de tous les termes qui composent la série animale, et dont s'occupe l'anatomie comparée, et par les révolutions que subit le fœtus dans le sein de sa mère pour arriver à l'état où il subsistera toute sa vie. Cette hypothèse en a rendu nécessaires plusieurs autres dont ce n'est pas ici le lieu de parler.

Le mode par comparaison est l'un des plus usités dans les sciences. Il suffit d'ouvrir une histoire de la médecine pour trouver une multitude d'exemples de l'emploi de ce mode. C'est par là que la physiologie de l'homme a reçu en quelque sorte le contre-coup de toutes les hypothèses un peu importantes qui ont été émises en physique et en chimie. Il y a en médecine des écoles mécaniques, des écoles chémiatriques, les unes qui

voulaient rendre compte de tous les phénomènes par un rapport entre les solides et les liquides, les autres qui superposaient à cette considération celle des rapports moléculaires et chimiques; nous possédons aujourd'hui en physiologie une école électro-magnétique ; l'école qui ne considérait que l'irritabilité, c'est-à-dire un principe mécanique, subsiste encore maintenant à certains égards, etc., etc. C'est par le mode dont nous nous occupons qu'ont été posées les hypothèses relatives au problème scientifique le plus important des temps modernes : nous voulons parler de celui que l'on poursuit sous le nom de recherches sur l'électricité, sur le magnétisme, etc. Elles sont fondées sur la supposition que les phénomènes analogues peuvent être compris par la même formule et sont soumis à la même loi. Ainsi, partout où l'on a remarqué des phénomènes d'attraction et de répulsion, en physique, en chimie, en botanique, en physiologie, on applique des procédés de recherche identiques; et à cette identité, ainsi qu'aux résultats qu'elle donne, on mesure le degré de similitude que l'on doit admettre entre les phénomènes, le degré de concordance qu'ils offrent pour être rapportés à une même loi.

Troisième exemple. — Ce sera l'histoire de l'origine de la chimie chez les Grecs qui nous le fournira.

Nous allons voir une hypothèse dont le développement fut le fait de plusieurs hommes. Pythagore fut celui qui émit la pensée première qui servit de point de départ. Il procéda de l'idée de la perfection ou de la beauté du monde. Il l'appela d'un nom qui exprimait ce sentiment ; il le nomma κόσμος, beau, et, depuis lui, ce mot servit à désigner le monde parmi les Grecs. Il remarqua que le monde était le théâtre d'une succession continuelle de générations et de dissolutions. Il appliqua à cette remarque l'idée qu'il se faisait de la perfection, et conclut qu'il y avait une harmonie parfaite qui réglait les rapports moléculaires d'où résultaient ces dissolutions et ces générations incessantes, qui formaient en quelque sorte la vie phénoménale du monde. Il proposa de comparer les propriétés qui se manifestaient dans ces cas, aux propriétés des nombres, et d'en expliquer l'harmonie par l'harmonie des nombres. Il fit remarquer que deux molécules ou deux qualités élémentaires différentes, qu'il appelait un et deux, ne pouvaient être unies que par l'intervention d'une force ou d'un élément troisième, qu'il appelait trois, et ainsi de suite ; car deux ternaires pareils ne pouvaient non plus être tenus ensemble que par l'intervention d'une force nouvelle, qu'il appelait sept, etc. Il serait fort inutile, en ce lieu, de pénétrer plus avant dans ce système, qui était sans doute, dans la pensée de

son auteur, plutôt une méthode de classification, qu'une théorie explicative. Quoi qu'il en soit, on en fit usage jusqu'au point de chercher à en déduire quelle somme de nombres pouvait être considérée comme représentative, soit de l'âme de l'homme, soit de l'âme du monde.

Après Pythagore, son école se partagea en deux branches, dont l'une se termina au système d'Épicure, et dont l'autre engendra la doctrine des quatre qualités élémentaires, c'est-à-dire, la doctrine à laquelle plus tard on donna le nom de chimie. Ocellus de Lucanie prétendit que les qualités élémentaires étaient le résultat des formes matérielles que possédaient les molécules; et de là naquit le système atomistique. Timée de Locres reconnaissait, au contraire, seulement une multitude de qualités différentes. Empédocle fixa le nombre de ces qualités à quatre, dont l'une était, savoir, l'élément de l'eau, l'autre celui de la terre, l'autre celui du feu, et le quatrième celui de l'air. On avait soin de faire remarquer que ces élémens n'étaient point dans leur principe, soit de l'eau, soit de la terre, soit du feu, tels que nous en percevions la sensation, mais seulement l'essence de ces existences. Enfin Empédocle, cherchant à expliquer les unions et les séparations entre les molécules, appliqua à cette question une considération tirée de l'observation

des choses humaines : il affirma que les corps s'unissaient par amour et se séparaient par inimitié. Cet aperçu remarquable, et qui est si voisin du problème que l'on poursuit de nos jours, fut bientôt négligé. Aristote émit une conception qui le fit oublier et qui parut aux savans de l'époque supérieure en tous points. Elle était en effet bien plus conforme à l'hypothèse primitive de Pythagore. Aristote admit un cinquième élément, un élément sidéral, émanant du ciel, dont la présence unissait et dont l'absence dissolvait. La science chimique parut achevée. En effet, on prouva théoriquement que tous les corps étaient le résultat de la combinaison des élémens. Galien démontra que la santé était le résultat de l'*eucrasie*, c'est-à-dire d'une certaine harmonie dans la combinaison des quatre élémens, et que la maladie était la conséquence d'un dérangement de cette harmonie. On en conclut que si l'on connaissait l'art des combinaisons, on pourrait former, par cet art, toute espèce de corps, de métaux, etc., ainsi que rétablir la santé et accroître indéfiniment la durée de la vie. On chercha donc cet art ; on se mit à expérimenter. Les noms des premiers expérimentateurs sont connus ; ils vivaient vers le deuxième siècle après Jésus-Christ. De là enfin naquit la recherche de la pierre philosophale, l'alchimie, et en définitive une masse

de faits dont le résultat fut de montrer à Paracelse que la théorie des quatre élémens était une théorie fausse.

On remarquera dans l'exposition qui précède que toutes les transformations de l'idée primitive ont été opérées par des comparaisons. Pythagore émet une théorie des harmonies des nombres pour expliquer l'harmonie des combinaisons. Son premier élève, Ocellus Lucanus, compare ce genre de combinaisons aux rapprochemens qui ont lieu entre les corps et qui ont pour résultat un contact immédiat, lorsque ces corps sont de nature à s'y prêter. Empédocle compare les élémens à des essences douées de corps et de passions, c'est-à-dire qu'il applique à la doctrine chimique la doctrine religieuse admise de son temps. Quant au parti que l'on tira de cette hypothèse chimique lorsqu'elle eut été achevée par Aristote, pour former la théorie de quelques autres sciences spéciales, telles que la minéralogie, la physiologie et la médecine, ce fut le fait encore du transport à ces divers ordres de phénomènes de la conviction acquise à l'égard des phénomènes chimiques. Ainsi, dans la formation de la science dont il s'agit chez les Grecs, plusieurs hommes se succédèrent, agirent comme un seul, employant le même procédé, suivant enfin l'exemple que Pythagore lui-même leur avait donné et qu'ils s'étaient transmis.

Les conditions de foi et de volonté, dont nous avons établi la nécessité au commencement de cette seconde partie, ne sont pas moins indispensables pour faire des comparaisons inventives que pour trouver des hypothèses par définition. En effet, ce travail ne pourrait être entrepris ni même imaginé, si l'on n'admettait préalablement que le monde est l'effet de causes constantes, harmoniques, invariables dans les actions et les produits. L'idée de comparaison et d'analogie ressort directement de cette conviction; elle en est la conséquence logique. Comparer, c'est agir, c'est vouloir vérifier (qu'on nous passe cette expression, elle est exacte), c'est vouloir vérifier si une conception quelconque répond au sentiment d'unité et de perfection, dont on est certain. Supprimez la croyance en la constance dans l'ordre phénoménal, il n'y a plus lieu à rechercher des lois et des analogies, ou des similitudes entre ces lois. Ainsi la foi est nécessaire pour tous les modes de l'hypothèse.

§ XVII. — DE LA VÉRIFICATION.

La vérification constitue le second terme de l'opération par laquelle s'opère l'invention. Nous ne reviendrons pas sur ce que nous avons déjà dit, savoir, que l'hypothèse et la vérification étaient deux moyens inséparables. Nous avons,

il nous semble, suffisamment insisté pour que nos lecteurs ne puissent oublier que ces deux termes sont indispensables l'un à l'autre, également nécessaires, et enfin sans valeur et sans signification si on les considérait isolément un seul instant.

Les choses étant ainsi établies, toutes les objections faites contre le mode par hypothèse se trouvent écartées. Il n'y a plus rien à redouter ni de l'imagination, ni du caprice, ni de l'influence fâcheuse qu'exercerait sur la science une erreur brillante et défendue avec art et conviction. Une seule crainte pourrait rester : c'est que la préoccupation de l'hypothèse ne nuisît à la perfection de la vérification ; c'est, en d'autres termes, que l'homme, préoccupé et convaincu de l'idée qu'il a conçue, possédé tout entier par elle, et ne voyant les faits en quelque sorte qu'à travers cette idée, fît une vérification incomplète ; et subît une illusion telle qu'il en résultât pour lui seulement la perception des phénomènes favorables à son hypothèse, et non celle des faits qui y seraient contraires. Ce genre d'illusion n'est pas rare en effet ; l'histoire de la science nous en offre beaucoup d'exemples ; mais elle nous apprend en même temps que cette espèce de fascination n'est nuisible qu'à l'auteur lui-même, et qu'elle est absolument sans conséquences quant à la science. En effet, l'auteur de l'hypothèse

n'est jamais le véritable vérificateur de son œuvre ; il ne s'abstient pas sans doute, il ne doit pas s'abstenir de toute vérification ; car, avant de livrer son hypothèse à la publicité et à la discussion, il faut qu'il ait acquis quelques probabilités d'où il puisse induire pour son propre compte qu'elle n'est pas totalement dépourvue de vérité; et, ces quelques probabilités, il ne peut les trouver que dans une vérification plus ou moins étendue. L'auteur d'une hypothèse doit donc en commencer la vérification ; mais, s'il est sage, il doit laisser à d'autres le soin d'achever l'œuvre. Au reste, qu'il prenne ce parti ou ne le prenne pas, les choses sont tellement arrangées qu'il aura toujours à subir les vérifications opérées par des étrangers. Son hypothèse trouvera pour adversaires toutes les doctrines antérieures et contemporaines ; elle aura pour ennemis tous ceux dont elle dérangera la quiétude ; elle aura à vaincre les doutes, l'inintelligence, les développemens même que lui donneront les élèves de l'auteur. Toutes ces circonstances, toutes ces difficultés seront autant d'occasions de vérification. Et il est de fait, en effet, que les hypothèses les plus fructueuses ont toujours à grand'peine conquis la publicité et l'empire qu'elles méritaient. Il est de fait encore que depuis vingt-quatre siècles il y a eu des milliers d'hypothèses de produites, et que celles-là seules ont triomphé qui étaient de nature à servir aux

progrès des sciences. L'histoire nous montre que l'hypothèse est le fruit du génie d'un seul homme, mais que l'acceptation de cette hypothèse comme vérité scientifique est toujours le fait d'un vote universel en quelque sorte.

Il faut donc moins craindre encore l'hypothèse que le préjugé. La première a mille chances pour être étouffée par le second avant de parvenir seulement à être mise à l'épreuve de la discussion et de la vérification.

La démonstration d'une hypothèse résulte de ce qu'on la trouve appropriée à l'ordre de faits ou de phénomènes qu'elle était destinée à comprendre. On pourrait dire que cette appropriation se démontre en général par la pratique, c'est-à-dire par l'application aux diverses espèces d'usage qui résultent de la nature de l'hypothèse. Mais, si nous nous bornions à ces termes généraux, bien que très exacts, nous resterions obscur, et nous croyons utile de nous servir d'un langage plus vulgaire, quoique moins rigoureux. Nous allons donc examiner les principales espèces de vérification.

On peut vérifier certaines hypothèses par expérience. Ainsi, on émet cette hypothèse, que les corps, dont la connaissance compose la science chimique, sont primitifs, élémentaires, irréductibles les uns en les autres. M. Vauquelin fait, en conséquence, cette expérience. Il enferme une

poule, lui donne une nourriture dont la composition est connue sous le rapport des principes élémentaires qui la composent, et surtout quant à la quantité de la chaux qu'elle contient. Il recueille avec soin les œufs que pond cette poule emprisonnée ; il en pèse et en analyse les coquilles. Au bout d'un certain temps, il tue la poule, analyse ses os, constate qu'ils ont toute la substance calcaire qu'ils doivent avoir, et il remarque que la poule, bien qu'elle n'ait mangé que quelques grains de substance calcaire, *bien* qu'elle ait des os aussi solides qu'aucune autre, a cependant pondu des œufs contenant quelques gros de cette substance calcaire. M. Vauquelin en conclut que la digestion, chez cette poule, a produit de la chaux, ou plutôt a converti en chaux d'autres substances. Cette expérience ne suffit pas, et l'on se sert d'une autre. On prend pour sujet d'observation les animaux herbivores. Ils présentent en effet cette particularité, qu'ils se nourrissent de végétaux, qui ne contiennent presque pas ou point d'azote, tandis que leurs chairs enferment une très grande quantité de cette substance. On se demanda d'où ils tiraient ce grand excès d'azote, et l'on répondit qu'ils le tiraient de l'air par la respiration. On analysa donc de l'air où on en avait enfermé quelques uns, on analysa celui qu'ils expiraient, et l'on constata qu'ils n'absorbaient pas la moindre parcelle d'a-

zote. On en conclut que les herbivores formaient de toutes pièces de l'azote par la digestion. L'on acquit donc la preuve que les prétendus corps élémentaires n'étaient rien moins que tels, et l'hypothèse primordiale fut mise à néant.

On ne peut guère donner des règles pour instituer ces expériences. Le mode en varie selon la science et même la question dont on s'occupe. Ces règles d'ailleurs s'apprennent par la pratique de chaque spécialité. Ce n'est point, au reste, une chose toujours facile de trouver le mode expérimental le plus propre à vérifier la valeur d'une idée; c'est quelquefois presque une affaire de génie.

Il est d'autres hypothèses qui ne sont vérifiables que par l'observation. Cela arrive dans tous les cas où il nous est défendu ou impossible de créer les circonstances de l'expérience : tels sont ceux de médecine, d'astronomie, de météorologie, etc. Ainsi, soit cette hypothèse sur la météorologie, que les variations dans le cours des vents, variations dont dépendent en partie les changemens de température, les pluies, les grêles, etc., sont soumises à une loi régulière; que faut-il pour constater cette régularité? Une observation suffisamment généralisée et poursuivie pendant une assez longue suite d'années! Soit l'hypothèse des rapports des marées avec les phénomènes solaires et lunaires; il suffit d'une cer-

taine suite d'observations pour constater ce rapport.

La pratique est le moyen général de vérifier les hypothèses, en cela que c'est elle qui nous met dans la nécessité de faire non seulement le plus grand nombre d'observations et d'expériences, mais encore les observations et les expériences qui sont les mieux perçues. En effet, du point de vue de l'hypothèse, nous nous attendons à rencontrer tel fait ou tel autre, et il se trouve, ou que nous ne nous sommes pas trompés, ou que nous rencontrons le contraire. C'est ainsi que la pratique, en médecine, en politique, etc., a été justement appelée le moyen de vérification de toutes les doctrines.

Les moyens dont nous venons de parler ne sont point applicables aux hypothèses qui sont destinées à la fonction de formules ou de théories générales. Il serait à désirer même que la connaissance humaine fût assez avancée pour que l'on pût les négliger dans toutes les questions qui sont relatives, soit à l'homme, soit à la société. Il est, en effet, une espèce de vérification qui est la plus large et la plus certaine de toutes lorsqu'elle peut être employée : c'est celle qui consiste dans l'examen de l'appropriation d'une formule ou d'une théorie aux faits qu'elle doit comprendre et exprimer. Lorsque celle-ci saisit facilement tous les faits, les saisit exactement à

la place et dans les rapports réels où ils sont, en rend parfaitement compte, sans en rien déranger et en rien oublier, on peut prononcer hardiment qu'elle est conforme à la vérité. Telle est, par exemple, en astronomie, la formule de la gravitation; telle est, dans un ordre de faits bien plus compliqués et bien plus nombreux, la formule du progrès; telle est, dans un ordre de faits plus nombreux encore, la formule chrétienne catholique. Le résultat ordinaire de ces formules n'est pas seulement de rendre compte des faits connus et des rapports que l'on a remarqués entre eux; c'est encore, d'indiquer de nouveaux faits et de nouveaux rapports. Par là, la démonstration est donnée d'une manière surabondante.

Nous voudrions pouvoir insister davantage à l'égard de ce quatrième moyen de vérification, parce que nous désirons que nos lecteurs méditent sur cela, que l'appropriation parfaite d'une formule à toutes les choses dont elle doit rendre compte, en prouve l'exactitude au plus haut degré. C'est là, selon nous, le plus puissant argument scientifique dont on puisse faire usage, soit pour montrer l'erreur, soit pour prouver la vérité. Dès qu'une formule rencontre un seul fait positivement contradictoire, soyez certain qu'elle est fausse. Ainsi prenez la formule matérialiste : elle se choque contre quelques faits de la dernière évidence pour tout le monde; elle est

obligée de les nier : ainsi, par exemple, elle nie le commencement du monde, le progrès, la liberté, etc., elle ne peut en rendre compte : prononcez donc qu'elle est fausse. Au contraire, la religion rend compte de tout, explique tout ; elle nous fait même prévoir : prononcez donc qu'elle est vraie. Vous appliquerez ainsi aux questions métaphysiques les règles de démonstration qui sont aujourd'hui généralement reçues en mathématique et en histoire naturelle, savoir, que les théories et les formules générales ne se prouvent que par les conséquences qui en découlent ; c'est-à-dire, parce que les ordres de succession ou de génération de phénomènes, que ces théories et ces formules supposent, sont trouvées en conformité parfaite avec la réalité.

Nous terminerons cette deuxième section par une exposition des règles des hypothèses que nous tirons d'un ouvrage que nous avons publié en commun avec l'un de nos amis (1).

1° Circonscrivez nettement, et en vous plaçant à un point de vue encyclopédique suffisamment élevé, l'ensemble des phénomènes entre lesquels vous vous proposez de découvrir un rapport général.

(1) Introduction à l'étude des sciences, par P.-J.-B. Buchez ; leçons orales recueillies et rédigées par H. Belfield-Lefèvre, D. M.

2° Examinez successivement, et en les rangeant dans l'ordre de succession historique, toutes les hypothèses qui ont eu pour but de coordonner cet ensemble de phénomènes ; et regardez ces hypothèses comme d'autant plus exactes que les phénomènes qu'elles coordonnent, sont plus nombreux, que les rapports qu'elles établissent, sont plus généraux, que la prévision qu'elles permettent, est plus étendue.

3° Établissez en trois catégories distinctes et parallèles : 1° tous les faits qui ont été découverts au moyen de ces différentes hypothèses; 2° tous les rapports plus ou moins généraux que ces hypothèses ont établis entre ces faits ; 3° toutes les lacunes et toutes les contradictions que ces rapports ont mises en évidence.

4° Soumettez tous les faits ainsi classés à un examen rigoureux que vous renfermerez entre les deux limites que voici :

5° N'acceptez aucun fait dont les conditions d'existence soient impossibles ; dites seulement : Ce fait est faux.

6° Ne rejetez aucun fait parce qu'il est en contradiction apparente avec d'autres faits ; dites seulement : La théorie de ces faits est fausse et implique une généralité insuffisante.

7° Les faits étant connus, les rapports étant établis, les lacunes étant constatées, et tous ces signes étant en même temps présens à votre

esprit, placez-vous au point de vue religieux le plus élevé auquel vous puissiez atteindre : créez une hypothèse nouvelle et formulez-la.

8° Si votre hypothèse, par les inductions théoriques ou par les conclusions pratiques, tend à révoquer en doute les existences que la loi morale suppose et que l'ontologie démontre, rejetez-la.

9° Si votre hypothèse n'est pas susceptible d'une vérification complète, directe et immédiate, rejetez-la.

10° Si votre hypothèse tend à confondre sous une même loi des phénomènes de l'ordre circulaire, de l'ordre sériel et de l'ordre libre (1), rejetez-la.

11° Si votre hypothèse renferme une considération fondamentale sur l'essence des faits, rejetez-la.

12° Si votre hypothèse échappe à toutes ces conditions d'exclusion, vérifiez-la.

13° Développez et formulez toutes les propositions secondaires qui sont virtuellement renfermées dans votre hypothèse; et démontrez, par des procédés logiques rigoureux, que ces propositions secondaires sont les conséquences nécessaires ou les conditions essentielles de votre hypothèse.

(1) On trouvera l'exposition de ces trois ordres de forces dans l'Ontologie.

14° Portez chacune de ces propositions secondaires au contact des faits; et constatez, par tous les procédés connus de vérification scientifique, que ces propositions expriment rigoureusement des rapports existant entre ces faits.

15° Démontrez que votre hypothèse tient compte de tous les rapports déjà découverts au moyen des hypothèses antérieures à la vôtre.

16° Démontrez que votre hypothèse comble toutes les lacunes que les hypothèses précédentes ont mises en évidence.

Alors : 1° parce que votre hypothèse est rigoureusement conforme à la loi générale qui règle les rapports des hommes avec Dieu, des hommes entre eux et des hommes avec le monde ;—2° parce qu'elle établit un rapport unique entre tous les phénomènes qui ont été observés au moyen des hypothèses précédentes; — 3° parce qu'elle tient compte de tous les rapports déjà constatés comme existant entre ces phénomènes ;—4° parce qu'elle comble toutes les lacunes que ces rapports différens ont servi à mettre en évidence ; — 5° enfin, parce qu'elle augmente le domaine de la science, en dirigeant l'attention vers des rapports nouveaux, de nouvelles observations ; — pour toutes ces causes, et à toutes ces conditions, votre hypothèse sera véritablement utile et féconde ; elle sera rigoureusement vraie *pour tout l'ensemble de phéno-*

mènes que vous avez eu pour but de coordonner; et vous aurez doté la science humaine d'une puissance de plus, et vous aurez écrit votre page dans cette œuvre immense que le génie des hommes élève à la gloire de Dieu.

SECTION TROISIÈME.

MÉTHODE DE PROBATION.

Ce chapitre sera court, car nous avons seulement besoin de rappeler ce dont il a été question dans la première partie de ce traité de logique, et il suffit d'y renvoyer. Le syllogisme, l'induction, l'analyse, la synthèse, la méthode par l'absurde, l'expérience, l'observation, la probabilité, constituent des méthodes de probation dont il appartient à chacun de déterminer l'opportunité selon les circonstances. Elles ont été, à ce qu'il nous semble, décrites d'une manière assez étendue pour qu'il soit inutile d'y revenir; mais nous devons dire en ce lieu que pour en faire un bon emploi il faut quelque exercice et quelque pratique : ce n'est pas du premier coup que l'on parvient à en tirer tout le parti qu'on est en droit d'en attendre. On ne saurait donc trop insister sur l'utilité qu'on peut retirer de la pratique fréquente de ces choses. C'est par là seulement qu'on peut apprendre à former rapidement un syllogisme par la découverte du moyen terme, et à découvrir l'erreur enfermée

dans celui qu'on pourrait nous opposer; c'est par là seulement qu'on peut apprendre à construire rapidement des inductions, à instituer des synthèses ou des analyses, etc. A défaut d'un exercice préliminaire de ce genre, il arrive souvent à la vérité d'être embarrassée vis-à-vis de l'erreur. Sous ce rapport, les disputes d'écoles, si usitées dans l'ancienne université, étaient extrêmement avantageuses, et il est à désirer que l'on recoure quelquefois à ces combats factices et à cette espèce de gymnastique intellectuelle.

Parmi les méthodes de probation que nous venons de nommer, il en est une dont nous n'avions pas donné une exposition suffisante. Nous voulons parler du procédé que nous avons décrit, d'après Port-Royal, dans le volume précédent, sous le titre d'*Analyse des géomètres*, et que nous appelons méthode de démonstration par l'absurde.

Cette méthode est fondée sur cet axiome incontestable, qu'*une chose ne peut pas en même temps être et ne pas être*, et sur cet autre axiome, qu'*une chose ne peut pas exister sans les attributs essentiels qui la constituent*, mais qu'elle cesse d'être aussitôt qu'on retire un de ces attributs essentiels. Tout l'art de la démonstration par l'absurde consiste à mettre le sujet en litige dans des rapports tels qu'il en résulte la preuve

d'une impossibilité de ce genre. Pour cela il y a divers procédés.

Le premier est une simple énonciation. Ainsi lorsqu'il s'agit de prouver que le tout est plus grand que la partie, l'absurdité de la proposition contraire est évidente ; car, pour la justifier, il faudrait que le tout cessât d'être tout, et que la partie cessât d'être partie.

Mais les questions ne sont point toujours aussi faciles. Alors il faut les définir, en chercher les propriétés essentielles, les reconnaître et s'en servir pour la démonstration. Ainsi supposons qu'il s'agisse de prouver que le matérialisme est absurde. On commencera par en chercher les propriétés, les conditions d'existence, c'est-à-dire les conclusions essentielles ; et l'on trouvera, par exemple, celle-ci : que le monde a toujours été ce qu'il est, que rien n'a commencé, que les faits de toute espèce, jusqu'aux pensées, sont commandés fatalement par un enchaînement nécessaire de causes à effets, enchaînement dans lequel les causes ont été effets, et les effets deviennent causes, etc. Or, il sera facile de prouver que le monde, c'est-à-dire l'état phénoménal où nous vivons, et l'homme lui-même, ont commencé ; il sera également facile de prouver que la volonté de l'homme est libre ; et, à moins que l'on ne consente à ce que commencement et liberté soient en même temps et ne soient pas,

on sera obligé de reconnaître que les conclusions du matérialisme sont absurdes, et par suite que la doctrine dont elles sont les conséquences essentielles, est elle-même absurde.

D'après l'exemple que nous venons de citer, on voit que, dans la durée de l'opération logique qui a pour but la probation par l'absurde, il peut être nécessaire de faire intervenir toutes les autres méthodes énumérées précédemment, l'induction, le syllogisme, l'analyse, etc.; c'est qu'en général la chose principale en logique est le but que l'on se propose. Quel que soit donc le mode de démonstration que l'on ait choisi, on est autorisé autant que cela est utile à cette démonstration qui est devenue momentanément le but du travail, on est autorisé à invoquer toutes les forces que la science nous fournit. Ce serait faire erreur, et courir le risque de manquer beaucoup de probations, que s'attacher à employer purement un seul moyen.

§ XVIII. — RÈGLES DE LA CONNAISSANCE.

La logique ayant spécialement pour but de décrire les moyens de certitude usités parmi les hommes et d'en enseigner l'usage, il nous paraît nécessaire pour en compléter l'exposition de terminer par quelques généralités sur ce que c'est humainement que connaître. Ce travail

nous semble le complément nécessaire de tout ce que nous avons dit. En effet, quelle que soit l'insistance que nous ayons mise dans la description des opérations par lesquelles on forme des idées, des jugemens, des propositions, etc., afin de fixer la véritable nature de la connaissance; on pourrait l'oublier, et en conséquence user des moyens de la logique pour acquérir un genre de connaissance qui est au dessus de ces moyens, et faire par suite des œuvres nulles sous le rapport de la certitude et quant aux résultats que l'on devrait en obtenir.

Par les moyens humains, on ne peut connaître rien de plus que des rapports ou des phénomènes. C'est en cela que consiste toute la connaissance. De même, *savoir*, au point de vue humain, c'est *prévoir* des rapports et des résultats qui sont eux-mêmes une autre espèce de rapports. Enfin, *agir*, c'est entrer en rapport pour obtenir des résultats qui sont encore eux-mêmes une autre espèce de rapports.

L'*ontologie* est le résultat de l'application de la notion de la relation de cause à effet aux rapports connus. On suppose que ces rapports sont des effets, et de là on conclut à l'existence des causes; mais en vertu de cela même on ne peut jamais savoir, on ne doit jamais rechercher sur la cause rien de plus que ce que nous apprennent les rapports eux-mêmes. On donne à la

cause les noms d'être, de substance, de loi, etc.

La notion de la relation de cause à effet, qui est l'origine de l'ontologie, nous est révélée par deux voies, l'une primitive, l'autre secondaire. La morale est la première de ces voies. La notion de la relation dont il s'agit est écrite en quelque sorte dans chacun des préceptes qui la composent; car en nous commandant tantôt d'agir, tantôt de nous abstenir, et en nous enseignant les résultats de ces diverses actions, elle nous présente à nous-mêmes comme pouvant être causes et producteurs d'effets; elle nous présente le monde extérieur comme étant cause et producteur d'effets, etc. En outre, elle nous apprend que nous-mêmes, nous sommes des êtres créés, c'est-à-dire des effets; enfin en nous donnant le langage elle nous révèle implicitement la notion sur laquelle est fondée l'ontologie. C'est même par le langage que l'homme entre dans la voie secondaire dont nous avons fait mention, et dont je réserve l'exposition pour le moment où je traiterai de l'ontologie, cette question exigeant des développemens qui ne permettent pas d'en parler en ce lieu.

La *science* n'est pas la même chose que l'ontologie, bien qu'elle implique une connaissance de celle-ci proportionnelle au degré d'avancement où elle est parvenue. L'ontologie, en effet, consiste uniquement dans la connaissance des

causes, des êtres, des lois, que suppose la notion des rapports. La science au contraire a pour but de prévoir seulement les rapports, c'est-à-dire les effets.

La *pratique* est la vérification irrécusable de l'ontologie et de la science. En supposant que l'homme eût été mis sur la terre complétement dénué de toute connaissance, c'est par la pratique seule qu'il eût pu arriver à l'ontologie et à la science : à l'ontologie, en remontant de l'effet à la cause; à la science, en allant de l'expérience à la prévoyance. Or, il est facile de prouver que les choses ne se sont point ainsi passées, et nous l'avons déjà fait voir. L'homme, en effet, en tant qu'être libre, n'agirait point s'il n'avait une probabilité sur le résultat de ses actions; pour avoir cette probabilité, il faut qu'il prévoie, c'est-à-dire qu'il sache. Il faut qu'il connaisse la pratique avant d'avoir pratiqué, et c'est par la révélation ou par l'enseignement de la morale que cette connaissance lui est octroyée.

La *morale* n'est point seulement la connaissance des rapports d'un certain ordre; elle est plus : elle est la loi même des rapports nécessaires pour accomplir la fonction départie à l'espèce humaine, et conserver celle-ci. A cause de cela elle est plus qu'une science, elle est un *criterium*. Que l'on change les termes de la

question, et l'on retrouvera encore la même conclusion. En effet, que l'on dise de la pratique, soit qu'elle est l'origine de la science et de l'ontologie, soit qu'elle est le moyen irréfutable de vérification à l'égard de l'une et de l'autre, on sera toujours obligé d'avouer, en définitive, que la morale, étant la loi de la pratique, possède, vis-à-vis de l'ontologie et de la science, toute la valeur que l'on est obligé d'attribuer à cette pratique.

De ce qui précède il ressort plusieurs corollaires relatifs à la connaissance. Nous allons les présenter dans les termes les plus brefs. Nous n'adopterons point dans notre exposition un ordre méthodique, qui nous obligerait à de longs développemens, et qui nous priverait d'ailleurs de l'avantage de la brièveté nécessaire à un pareil genre de travail, dans lequel il s'agit plutôt de donner des règles que de les démontrer. Il suffira d'ailleurs, sous ce dernier rapport, que nos lecteurs puissent eux-mêmes, en comparant ce que nous allons dire avec ce que nous avons dit, s'en prouver la légitimité.

1. Il y a deux espèces de connaissance : l'une qui nous a été donnée ou révélée, et que l'éducation conserve ; l'autre qui a été acquise par nous, et qui est en général l'objet de l'instruction.

La première est la morale. Il n'est pas permis de changer dans celle-ci, ni une lettre, ni un

mot, soit quant aux prescriptions pratiques, soit quant à l'ontologie, qu'elle contient explicitement ou implicitement. On donne à cette dernière connaissance le nom de dogme.

La seconde espèce de connaissance, ou la connaissance acquise, reçoit le nom de science.

2. La science doit être définie par le but qu'on s'y propose. Toute connaissance sans but n'est point de l'ordre scientifique.

3. Toutes les divisions de la science, comme toutes ses fonctions, doivent être déduites du but même de cette science.

4. Il y a autant de spécialités scientifiques qu'il y a de modes dans les rapports de l'homme avec le monde extérieur ou avec lui-même, c'est-à-dire autant qu'il y a de buts pratiques.

5. La science est essentiellement progressive. Toute science qui se prétend achevée n'est que stationnaire.

Les progrès de la science sont marqués par deux ordres de connaissances qui répondent à deux degrés d'avancement. Le premier degré existe lorsque l'on possède l'ordre de succession des phénomènes. Tel est aujourd'hui l'état de la physiologie et de la médecine. Le second degré est acquis lorsque l'on possède la loi de génération ou de dépendance des phénomènes. Tel est aujourd'hui l'état de l'astronomie. Ce second degré est le plus avancé que nous puissions formu-

ler, mais non que nous puissions atteindre. Nous en concevons, nous en apercevons un troisième, qui offrirait une expression plus étendue et plus parfaite des rapports existans.

6. Les formules et les faits scientifiques ont rigoureusement la valeur des motifs que l'on s'est proposé en les acquérant.

7. La connaissance scientifique repose sur quelques axiomes fondamentaux que nous allons exposer. Les inventeurs s'en sont servis dans les recherches qui les ont conduits aux découvertes qui les ont illustrés. Ils doivent être présens à l'esprit de ceux qui se proposent un pareil but.

8. Les rapports sont multiples et de diverse espèce; il y a autant de phénomènes multiples et divers. Il y a variation indéfinie dans ces phénomènes; mais, il y a de plus une *constante* : en d'autres termes, il y a régularité, harmonie, suite dans les rapports. En effet, s'il n'y avait pas multiplicité et variation, il n'y aurait point nécessité de prévoir, puisqu'il n'y aurait en réalité qu'un seul et même phénomène, c'est-à-dire identité parfaite. Et s'il n'y avait pas une constante dans les variations, il y aurait impossibilité de jamais prévoir.

9. Tous les phénomènes, tous les rapports, ou en d'autres termes tous les êtres, toutes les causes sont fonctions les uns des autres. En effet, s'il en était autrement, il n'y aurait point

de constante dans les variations. La possibilité de prévoir, dont la démonstration nous est donnée par une pratique de chaque instant, en prouvant l'existence de cette constante, nous donne aussi un témoignage sur ce fait, que toutes choses, dans ce monde, sont fonctions les unes des autres. Par là, il est démontré, de plus, que toutes choses sont en harmonie parfaite dans l'univers. En conséquence, celui qui veut se livrer à des recherches scientifiques doit se placer au point de vue de l'harmonie universelle, ou, pour parler le langage pratique, au point de vue encyclopédique, et de là descendre à sa spécialité.

10. Les constructions encyclopédiques ont pour but de nous présenter l'état de la science. Elles doivent être faites en vue de nous présenter un calque du monde, c'est-à-dire de nous en offrir une image aussi fidèle que possible. Elles doivent donc nous présenter aussi bien le tableau de ce que nous savons que celui de ce que nous ne savons pas, c'est-à-dire la science acquise aussi bien que les *desiderata* et les lacunes. Le mérite d'une encyclopédie, à vrai dire, consiste surtout à offrir l'indication de ce qui nous manque.

11. Toute encyclopédie où la classification est établie du point de vue des facultés humaines, est fausse.

12. Outre le point de vue encyclopédique, on doit en outre assez bien posséder la connaissance

de l'histoire pour ne point ignorer comment les découvertes ont été faites sur le terrain que l'on étudie, par quelles raisons on s'est trompé, et comment enfin a été formée la matière scientifique que l'on a sous la main.

13. Il y a autant de causes différentes qu'il y a d'ordres de rapports constamment opposés ou divers (1). La science, en raison du degré d'avancement, est dans plusieurs situations quant à la connaissance des relations d'effet à cause. Elle doit avoir pour but de simplifier constamment ce rapport. C'est par ce travail qu'elle passe d'un degré de prévoyance à un autre.

14. Toutes les fois que l'on reconnaît un mouvement, on doit supposer l'existence de deux causes au moins, et d'une pluralité de rapports; car, sans cette pluralité, on ne reconnaîtrait pas même qu'il y a mouvement, et s'il n'y avait qu'une cause il y aurait identité et immobilité parfaite.

15. Dans l'investigation scientifique et surtout dans la recherche des hypothèses, on ne doit pas oublier que les choses ont toujours lieu par les moyens les plus simples, ou par la moindre action, pour nous servir du langage de Leibnitz, auquel on attribue la découverte de ce principe.

(1) Bien entendu que nous ne parlons en ce lieu que des causes secondes.

Mais cette pensée est plus ancienne ; elle a été le secret qui a conduit tous les inventeurs depuis Pythagore jusqu'à nos jours.

16. Toute hypothèse est un signe représentant un rapport que notre esprit établit ou perçoit comme existant entre un nombre déterminé de phénomènes.

De cette définition, il suit : que toute hypothèse n'a qu'une valeur relative. Cette proposition générale va nous fournir quelques corollaires que nous allons développer.

Puisqu'une hypothèse n'a de valeur que comme exprimant un rapport, il suit : que les hypothèses sont entre elles comme les rapports qu'elles expriment. Donc une hypothèse est d'autant plus probable que les phénomènes qu'elle coordonne, sont plus nombreux ; que le rapport qu'elle établit, est plus général ; que la prévision qu'elle permet, est plus étendue.

Puisque les hypothèses sont entre elles comme les rapports qu'elles expriment, il suit : que toute hypothèse qui nie un rapport plus général qu'elle-même est nécessairement fausse. Or, la loi morale étant la loi la plus générale de toutes, puisqu'elle exprime le rapport des hommes avec Dieu, des hommes avec le monde et des hommes entre eux, il est évident que toute hypothèse qui est en contradiction directe avec la loi morale est nécessairement fausse.

Puisqu'une hypothèse n'est que l'expression d'un rapport qui existe pour nous entre un certain nombre de faits d'un ordre déterminé, il suit : que les différentes conditions que toute hypothèse suppose n'ont de valeur que vis-à-vis ces mêmes phénomènes. Il faut donc bien se garder de donner à ces conditions une valeur absolue, et de convertir ainsi des existences relatives (des *conditions*) en des existences absolues (des *essences*). Ce fut là surtout le vice de la science antique; et il ne faut pas croire que les savans de nos jours en soient complétement affranchis. Pour ne citer qu'un seul exemple, il y a un grand nombre de travaux modernes entrepris dans l'unique but d'étendre à des phénomènes qui n'ont aucun rapport avec les phénomènes astronomiques, les lois de l'attraction newtonienne. Or, la formule de Newton est destinée à exprimer la loi des influences réciproques qu'exercent l'un sur l'autre des corps placés dans l'espace et situés à des distances réciproques appréciables : l'attraction n'est que la condition hypothétiquement affirmée de ces influences : par conséquent, vouloir étendre la théorie de l'attraction astronomique à des phénomènes d'un autre ordre, c'est vouloir convertir une condition relative en une essence absolue.

Enfin, puisque toute hypothèse n'est que l'expression d'un rapport général existant entre un

certain nombre de phénomènes d'un ordre déterminé, il suit que toute hypothèse doit être telle qu'elle puisse être immédiatement et directement portée au contact des phénomènes, afin de constater ainsi, que ce rapport est bien réellement l'expression générale de tous les rapports particuliers existant entre ces mêmes phénomènes : il faut, en d'autres termes, que toute hypothèse soit immédiatement vérifiable. Cette dernière condition, qui pourra sembler futile, tant elle est évidente, est peut-être celle qui, dans nos habitudes scientifiques actuelles, se trouve le plus fréquemment violée : il nous serait facile de citer plusieurs travaux modernes basés sur des considérations hypothétiques dont la nature même échappe complétement à toute vérification. Toutes les genèses matérialistes, sans en excepter une seule, sont dans ce cas.

Nous terminerons ici cette énumération. Nous craignons qu'on ne la trouve ni assez complète, ni assez générale. En poursuivant l'un de ces buts, nous devons renoncer à atteindre l'autre ; mais peut-être les avons-nous manqués tous deux. Quoi qu'il en soit, nous aurons au moins donné l'exemple d'un système spécial d'instruction dont la connaissance sera certainement utile dans la pratique des sciences. Nous savons par notre expérience personnelle, et par ce qui est arrivé à

beaucoup d'autres, qu'un pareil avertissement préliminaire peut épargner plus d'une méprise et bon nombre d'erreurs.

LIVRE III.

DE L'ONTOLOGIE ET DE LA MÉTAPHYSIQUE.

Dans les anciens cours de philosophie, on considère l'ontologie comme la première partie de la métaphysique; on y traite de l'être pris génériquement, *de ente in genere;* tandis que dans la métaphysique proprement dite, on traite des êtres pris individuellement, c'est-à-dire de Dieu et de l'âme. Quant à nous, nous employons le mot *ontologie*, non seulement dans un sens plus général que celui dont il vient d'être question, mais encore pour exprimer quelque chose de plus que ce que l'on entendait par métaphysique. Nous croyons, en effet, qu'il existe une science primordiale qui est comme la mère de toutes les autres : c'est celle qui nous donne l'intelligence et la définition de ce qui existe, ou doit et peut exister; c'est celle, en un mot, qui s'occupe à chercher et à établir les principes des

rapports que ces existences ont ou peuvent avoir entre elles.

La nécessité d'une pareille science nous paraît incontestable, et facile à démontrer. Examinons, par exemple, nos connaissances actuelles : nous trouverons qu'elles se composent de parties isolées, de branches séparées les unes des autres, qui reçoivent chacune en particulier le nom de science, et à ce titre proclament des principes et usent de langages, quelquefois de méthodes, qui leur sont propres. Ces spécialités n'ont aucun lien, soit apparent, soit réel, entre elles; le plus souvent elles se présentent comme des contradictions les unes vis-à-vis des autres. Quel rapport exprimé y a-t-il, en effet, entre la science des corps bruts et celle des corps organisés? Il n'en existe aucun évident. On a fait de vains efforts pour effacer la contradiction générale par laquelle elles débutent, et qui est constamment présentée en des termes qui peuvent être réduits à ceux-ci : les corps bruts ne sont pas des corps organisés, et réciproquement. Une des meilleures définitions qui aient été données de la vie est celle de Bichat : « La vie est l'ensemble des propriétés qui résistent à la mort. » Or, que veut dire la mort en langage physiologique? Rien de plus que l'abandon d'un corps à l'action des forces de l'ordre brut, chimique et physique. Cette contradiction, qui saute aux yeux

lorsque l'on étudie les points de départ et les généralités de la science naturelle, n'est pas la seule que l'on rencontre. Chaque branche spéciale est en quelque sorte constituée, et commence par une opposition du même genre, ou encore plus prononcée. Ainsi les faits de géogénie forment une contradiction à la géognosie; ceux d'anatomie comparée, à ceux d'anatomie physiologique proprement dite; ceux d'embryogénie et des âges, à ceux de physiologie. En physique on rencontre les mêmes difficultés: la théorie des fluides impondérables, telle qu'elle est reçue, ne permet pas d'admettre la théorie de la gravitation et de l'attraction telles que nous les possédons. Ainsi les calculs sur le mouvement des planètes supposent le vide, et les calculs sur la lumière établissent le plein, etc. Si l'on vient en outre à tenir compte des faits relatifs à la société et à l'homme, le nombre des contradictions est encore accru, car on trouve ici l'intervention d'un élément nouveau, celui du libre arbitre, qui ne se rencontre nulle part ailleurs, et qui est contradictoire à tous les autres. On pourrait donc conclure de l'examen de notre situation scientifique qu'il y a complète anarchie dans la science; anarchie qui résulterait, non pas seulement d'un défaut d'union, mais bien plus encore de contradiction entre les principes généraux propres à chaque spécialité.

Il en serait ainsi, en effet, si les spécialités dont il s'agit constituaient toute la science. L'anarchie serait manifeste et insoluble. Mais il y a une science supérieure à toutes ces spécialités, qui en est en quelque sorte l'hypostase ou l'argument, qui en forme le lien et le motif, qui donne la raison des contradictions qui doivent subsister, et signale celles dont l'existence est le résultat de l'état peu avancé où l'on se trouve. Cette science est l'ontologie.

L'ontologie a toujours accompli quant aux sciences la fonction encyclopédique; elle en a formé l'enchaînement; elle a été le principe des hypothèses par lesquelles on en a opéré le perfectionnement. Il suffit d'un coup d'œil jeté sur la manière dont on opère dans les sciences pour reconnaître cette vérité. Ainsi, quant au système de rapports contradictoires que nous remarquions exister entre les spécialités, les savans se sont comportés d'une manière différente, selon la doctrine ontologique qu'ils acceptaient. Les panthéistes ont cherché à effacer également toutes les différences, ou plutôt les ont niées toutes; les matérialistes ont nié les différences premières, et ont accepté sans peine celles de second ordre. Les hommes religieux ont, au contraire, accepté les différences de premier ordre. L'influence de l'ontologie n'est pas moindre quant à l'avancement des sciences spéciales.

Nous avons prouvé précédemment que le progrès s'opérait à l'aide d'hypothèses. Or, d'où émanent les hypothèses? d'où émanaient la plupart de celles que nous avons citées? Évidemment de l'ontologie. Ajoutons enfin que si l'on observe les savans à l'œuvre, on verra toujours que leur capacité est proportionnelle au savoir qu'ils possèdent sur l'ontologie ; on reconnaîtra que sans une connaissance quelconque de cette ontologie, il serait impossible de faire le moindre travail scientifique. En effet, la première des conditions auxquelles il faille satisfaire pour étudier avec fruit le moindre détail, c'est de savoir à quel ordre de rapports généraux il appartient. Or, pour en arriver à ce point, ou il faudrait avoir appris à fond toutes les spécialités scientifiques existantes, travail auquel plusieurs vies d'homme ne suffiraient pas, travail impossible par conséquent ; ou il faut connaître les principes encyclopédiques en vertu desquels les sciences ont été produites ; c'est précisément ce que l'ontologie est destinée à enseigner. Aussi peut-on dire qu'elle est la science des sciences.

L'ontologie forme l'échelon intermédiaire par lequel on passe de la morale aux sciences. On l'a définie *la science des vérités générales* (1). Nous adopterions sans peine cette définition, si nous

(1) Appendice à la Philosophie de Lyon, édit. de 1821.

ne pensions que toute faculté active de l'homme, c'est-à-dire toute science, doit être définie par le but qu'on s'y propose. Nous dirons que l'ontologie a pour but direct de rechercher et d'établir quelles sont les réalités, existantes, soit comme êtres, soit comme rapports, impliquées par la morale et destinées à servir de fondement à la pratique, ou, en d'autres termes, quelles sont les lois générales de toute existence et de tout rapport. On doit donc exposer dans l'ontologie quelles sont les existences générales, nécessaires au point de vue moral, quelles sont les différences principales existant entre les êtres, et quels sont leurs rapports. De cette manière l'ontologie constitue une explication et une démonstration, ou plutôt un développement et une vérification de la morale. De plus, elle devient une méthode scientifique. En effet, parce qu'elle établit quelles sont les existences générales et nécessaires au point de vue moral, quelles en sont les différences primordiales et les rapports généraux, elle détermine le terrain des sciences; elle en fixe les limites, et donne une direction à l'activité de ceux qui les cultivent; elle conserve l'unité des sciences en leur donnant les mêmes points de départ et les mêmes matériaux. En un mot, l'ontologie accomplit dans cet ordre de recherches une fonction semblable à celle que remplit la morale comme *criterium* dans la pratique; car elle doit

enseigner à l'homme quelles sont les existences qui forment le fondement, la fin, les limites et les moyens de son activité. Elle démontre, par la théorie des existences et des rapports, ce que la seconde commande.

Nous donnons sans doute ici à l'ontologie (1) une extension qui n'est pas habituelle ; mais en cela nous ne croyons pas innover, nous ne pensons faire rien de plus qu'exprimer la valeur réelle de la métaphysique à l'égard des autres sciences. On jugera d'ailleurs, par le travail qui va suivre, de l'utilité des généralisations dont il s'agit.

Nous diviserons ce livre en deux chapitres. Le premier sera consacré à un examen critique des principaux systèmes ontologiques qui ont cours aujourd'hui. Le second contiendra l'exposition dogmatique.

(1) Le mot *ontologie* est formé du mot grec λόγος, *discours*, et du génitif ὄντος, *de ce qui est* : mot à mot, *science de ce qui est*, ou *de l'être*.

ONTOLOGIE.

CHAPITRE PREMIER.

EXPOSITION CRITIQUE.

—

Nous nous proposons dans cette partie de faire l'examen critique du matérialisme, du panthéisme et de l'éclectisme. Dans cet examen, nous ne suivrons particulièrement aucun des auteurs qui ont exposé et défendu ces divers systèmes. Il ne s'agit point, en effet, ici d'étudier et de discuter quelques points de vue particuliers, choisis par tel ou tel écrivain, parce que l'état de la science au temps où il vivait, le permettait ou le commandait ainsi. De cette manière nous pourrions ruiner plusieurs opinions particulières, et le système lui-même resterait encore debout; or, c'est celui-ci que nous avons en vue, et non l'une des formes qu'il a pu revêtir. Nous rechercherons donc les assertions essentielles, les principes fondamentaux sur lesquels reposent

ces doctrines ; nous les mettrons en évidence ; nous nous efforcerons de les présenter dans toute la force et toute la rigueur dont ils sont susceptibles. Nous tâcherons d'en faire toucher, en quelque sorte à l'œil, les conditions logiques d'existence ; et nous sommes certain, en procédant ainsi, nous ne craignons pas de le dire à l'avance, de donner une démonstration complète quant à l'insuffisance de ces formules philosophiques, et quant aux erreurs fondamentales dont elles sont émanées.

C'est d'ailleurs la voie la plus courte pour atteindre le but que nous recherchons dans cet examen critique. Nous voulons prouver à tous ceux qui seront suffisamment attentifs, à tous ceux dont la vue sera nette, à tous ceux qui avant de lire auront la force de renoncer à la préoccupation de leur vanité et de leurs mauvaises passions, à tous ceux qui ont encore assez le sentiment des autres pour ne craindre ni la mauvaise honte d'avouer une erreur qu'ils ont long-temps professée, ni la nécessité de changer de mœurs en changeant de doctrines, nous voulons prouver à tous ceux-là qu'il n'y a qu'une seule route ouverte à la vérité, et que c'est celle où les hommes ont marché presque unanimement depuis le commencement du monde ; tandis que s'il arrivait que l'un de ces systèmes, imaginés par des individus, vînt à triompher, il n'y

aurait bientôt plus ni *criterium*, ni science, ni humanité, ni société, ni avenir. Nous voulons, d'un autre côté, apprendre à ceux qui n'ont pas la même expérience que nous, à ceux qui comme nous ne sont pas entrés en quelque sorte en contact avec l'erreur, nous voulons leur apprendre à la reconnaître, quels que soient le langage et les formes dont elle se revêtirait. Dans ce double intérêt, l'érudition qui procède par la citation des opinions diverses qui ont eu cours, est complétement inutile. Il est nécessaire, au contraire, d'en appeler à des généralisations qui présentent ce qu'il y a de commun dans les diverses opinions, et ce qui est véritablement constitutif du système.

Il est certain, à nos yeux du moins, qu'une confusion considérable s'est introduite aujourd'hui en philosophie. On trouve mêlées les conséquences de principes contradictoires. On voit des hommes religieux poursuivre des hypothèses matérialistes, et on voit des hommes irréligieux poursuivre quelques conséquences des doctrines spiritualistes, et s'en autoriser pour se tromper eux-mêmes et se dissimuler les fâcheuses conclusions de leur croyance principale. Le pour et le contre s'échappent à la fois de la même bouche et de la même plume. Or, il n'est, nous le pensons, qu'un seul moyen de mettre un terme à une confusion si déplorable, si nuisible aux pro-

grès de la vérité : c'est de mettre en évidence les principes des mauvaises doctrines, de manière à former avec ces principes une sorte de *criterium* scientifique propre à faire distinguer, au premier coup d'œil, ce qui appartient à la doctrine de ce qui lui est étranger.

Après l'examen des trois systèmes cités plus haut, nous donnerons une idée de l'ontologie e de la métaphysique scolastique. Les définitions qui y sont contenues nous serviront dans l'exposition dogmatique qui devra suivre.

§ Ier. — DU MATÉRIALISME.

Le matérialisme a pris origine d'une négation, de la négation de l'existence de Dieu ; et il se compose, comme doctrine, des affirmations nécessaires, soit pour défendre cette négation, soit pour la rendre probable. Il ne suffisait pas, en effet, de nier que Dieu fût ; il fallait encore essayer de prouver que son existence n'était point nécessaire à la conservation de l'univers. De cette négation, on fut donc entraîné à plusieurs espèces d'affirmations ayant pour but d'expliquer comment le monde peut subsister et marcher sans Dieu. Le procédé employé pour donner quelques probabilités à cette assertion fut d'abord de considérer le monde comme éternel, n'ayant ni commencement ni fin ; puis d'élever des systèmes scientifiques spéciaux au rang de systèmes universels. Ainsi d'Holbach essaya d'expliquer l'univers à l'aide de la théorie de la gravitation ; ainsi d'autres aujourd'hui tentent de résoudre cette difficulté à l'aide d'une théorie chimique quelconque. Il n'en est pas moins vrai, quelle que soit l'apparence affirmative que prenne le matérialisme développé, il n'en est pas moins vrai qu'il part d'une négation.

Si l'on consulte l'histoire, on verra que dans les temps modernes aussi bien que dans les temps anciens, il n'a pas eu d'autre origine. Ainsi chez les païens il naquit de l'incrédulité à l'égard de la théogonie ; et chez nous l'on aperçoit manifestement, car aucune des circonstances ne nous est inconnue, qu'il fut inspiré par une antipathie toute politique contre les ministres du culte. On renia Dieu par haine contre l'usage que l'on faisait de son nom. Aussi voyez comment le matérialisme commença la guerre contre les doctrines religieuses, comment il conduisit l'œuvre de sa propagation. C'est par là surtout que l'on peut juger de l'esprit qui lui donna naissance. Il débuta par l'énumération des maux qu'avait causés la religion, des crimes commis au nom de Dieu ; il falsifia l'histoire pour faire voir à tous ce qu'il croyait voir lui-même. A cet égard, Lucrèce se conduisit exactement comme le firent plus tard les encyclopédistes du dix-huitième siècle. Or, quel était le but d'un pareil travail? C'était évidemment de renverser toutes les institutions religieuses. Quels en étaient le résultat et le moyen scientifiques? C'était de supprimer la théologie, et de ne laisser subsister que la partie de la science qu'on appelait naturelle ou science *seconde*, parce qu'elle était considérée comme celle des choses créées. Le mot nature, en effet, fut substitué à celui de

Dieu ; on rejeta, on oublia la théologie ; on n'étudia, on n'estima que les sciences naturelles. De cette manière fut accompli dans les esprits un mouvement analogue à celui qu'on voulait opérer dans l'organisation politique. Ici on voulait renverser les institutions de droit divin ; là on attaquait la doctrine des choses qui justifiaient ou semblaient au moins justifier ce droit. Ainsi le matérialisme débuta par une négation purement subversive, aussi impropre à édifier en philosophie qu'était incapable de le faire en matière sociale la doctrine des droits individuels proclamée en 1789.

Maintenant que nous avons établi que le matérialisme était né de l'athéisme, c'est-à-dire d'une négation, nous allons examiner les affirmations qui le constituent essentiellement à l'état de doctrine. Nous reviendrons à la fin de ce chapitre sur la question même de l'athéisme.

La première affirmation du matérialisme est que *le monde n'a point commencé*, qu'*il n'aura point de fin*, et qu'*il a été et sera toujours ce qu'il est*. Prouvons d'abord que ces assertions font partie des conditions essentielles et principales de la doctrine dont il s'agit ; prouvons que si ces assertions sont démontrées fausses, le matérialisme n'existe point comme doctrine, c'est-à-dire comme chose susceptible d'être enseignée.

Si les athées acceptaient que le monde a commencé, ils seraient contraints de reconnaître qu'il existe en dehors de ce monde une cause qui l'eût pu produire autre qu'il est. Or, c'est précisément une cause de ce genre que les hommes religieux adorent sous le nom de Dieu. Il serait, en effet, absurde de supposer que la cause qui a créé le monde fût non seulement inférieure en quelque chose à ce que manifestent les diverses parties de ce monde, mais encore ne fût pas supérieure en tous points ; de telle sorte qu'aussitôt que l'on admet une cause première, on est forcé de lui attribuer au moins les facultés des hommes les plus éminens, l'intelligence, la mémoire, etc. ; c'est ce qu'ont compris du premier coup les athées, et en conséquence, parce qu'ils refusaient de croire en Dieu, ils ont refusé de croire au commencement de l'univers.

Il est également nécessaire, du point de vue matérialiste, d'affirmer que le monde ne doit point finir ; car s'ils acceptaient que cet univers dût avoir une fin, ils se trouveraient placés sous le coup d'un argument irrésistible, et qui renverserait leur hypothèse tout entière. Voici cet argument : « Si le monde n'a point commencé et doit cependant finir, leur pourrait-on dire, comment se fait-il qu'il ne soit pas déjà fini? » En effet, plaçons-nous dans la conception de l'infini en durée, conception que vous êtes absolument

obligés d'admettre; que vous regardiez devant ou derrière vous, vous trouverez toujours une durée infinie. Or, si votre monde doit finir, quelle que soit la durée que vous lui attribuiez, nécessairement, dans l'infini de durée qui nous a précédés, il a eu le temps un nombre infini de fois d'épuiser la période de durée que vous lui avez assignée. Le monde devrait donc être fini, et rien de ce qui est ne devrait plus être depuis long-temps. » Ce n'est pas sans doute par un argument ainsi formulé que les athées ont été déterminés à ne point admettre que le monde eût une fin, mais ce fut en vertu de la simple logique du langage lui-même; logique qui est l'expression abrégée du raisonnement que nous venons de faire; logique qui, opposant constamment l'idée de fini à celle d'infini, la première comme représentant ce qui commence et ce qui finit, et l'autre ce qui n'a ni fin ni commencement, entraîne nécessairement la conception que tout ce qui commence a nécessairement une fin, et réciproquement, etc. Nous insistons sur ce fait, parce que l'argument que nous avons présenté plus haut, est si évident, il est d'une rigueur mathématique telle, que s'il eût été déjà formulé quelque part, on ne pourrait comprendre comment il aurait pu encore se rencontrer des matérialistes assez inconséquens pour accepter que le monde pût finir. Quant au soin

que nous prenons de constituer et de bien formuler le matérialisme, nos lecteurs en apprécieront l'utilité par une seule réflexion. Nous nous sommes aperçu maintes fois que les matérialistes les plus tenaces étaient ceux qui ignoraient le matérialisme. Comment, en effet, entrer en discussion contre des gens qui ne savent pas même en quoi consiste la doctrine dont ils ont pris le nom, et quelle est la question? Comment leur prouver qu'ils font erreur? Ne doivent-ils pas même retirer de toute discussion, entreprise avec eux, une meilleure opinion de leur croyance, en ce sens qu'ils ne se sont pas même aperçus qu'on les eût combattus? La discussion avec un ignorant est sans portée et sans fruit : voilà pourquoi nous voulons faire bien connaître le matérialisme, afin de le mieux critiquer et d'en assurer la défaite. Il ne s'agit pour nous que de bien poser la question. Poursuivons donc.

Par une nouvelle nécessité logique non moins évidente que les deux précédentes, l'athée est obligé d'affirmer que l'univers a été et sera toujours ce qu'il est. En effet, comme, selon lui, le monde est tout, qu'il contient tout, qu'il n'y a rien en dehors de lui, d'où lui pourrait arriver un changement d'état; ce serait un effet sans cause, qu'il serait absurde d'admettre. Dans cette conception, on ne peut comprendre d'autres variations que des variations phénoménales ou des

mouvemens qui auraient lieu en cercle en quelque sorte, et dont le retour serait régulièrement périodique. Encore nous verrons bientôt que cette seule espèce de mouvement, toute restreinte qu'elle soit, n'est pas même admissible dans un matérialisme rigoureux, et qu'il faut y conclure à l'immobilité absolue.

Telles sont les trois premières assertions fondamentales de l'athéisme. Elles en forment les conditions essentielles d'existence : tellement essentielles, que si elles sont démontrées fausses, il est prouvé, non seulement que le matérialisme est une erreur, mais encore que Dieu existe, que Dieu a créé le monde, etc. Or, prenons chacune de ces assertions l'une après l'autre, et nous allons voir qu'elles sont également fausses; nous allons voir que, malgré les efforts désespérés de quelques savans matérialistes, et par ces efforts mêmes, la démonstration qui les condamne, est plus facile et plus intelligible que celle qui a prétention de les défendre.

Première assertion. — Lorsqu'Aristote soutenait que le monde était éternel, on ne pouvait lui opposer que les traditions, les croyances universelles et l'analogie qui lui étaient contraires, et cette contradiction fournissait les moyens d'une argumentation assez puissante

pour empêcher Aristote de triompher dans toutes les intelligences. Aujourd'hui on peut davantage : on peut répondre à cette assertion par le système de preuves que les matérialistes prisent le plus, c'est-à-dire par des faits : il est, en effet, démontré par ceux-ci que le monde a commencé. C'est la géologie, ou plutôt la géogénie, qui fournit ces faits. Elle prouve que l'espèce humaine est sur la terre depuis un temps assez peu reculé ; elle prouve que les diverses espèces animales y ont été créées antérieurement, à diverses époques plus ou moins anciennes, mais également fixes, et avant lesquelles il n'existait rien qui leur ressemblât ; il en a été de même des végétaux, d'un grand nombre de roches ; et quant au noyau du globe, tout porte à penser qu'il a été enflammé. D'où venait-il ? On l'ignore, mais on reconnaît qu'alors la formation en était opérée. Ce temps d'incandescence complète, ou plutôt d'incendie, correspondait sans doute à celui où fut créé le système planétaire, dont il fait partie.

Que peut opposer l'athéisme à ces faits ? Il ne peut faire plus que chercher à y introduire la confusion tant à ses propres yeux qu'à ceux des autres. Aussi l'on reconnaîtra l'esprit matérialiste, en géologie, à ceci : il préférera des classifications tirées des caractères minéralogiques à celles tirées des caractères zoologiques et botaniques ; les premiers, en effet, n'ont de signifi-

cation positive que par l'intervention des seconds : donner la supériorité à ceux-là sur ceux-ci, c'est donc amoindrir, ou rendre moins évidentes les conclusions religieuses qui ressortent de l'étude de l'écorce du globe. On reconnaîtra encore l'esprit matérialiste à cette autre manière de procéder : il subalternise les faits généraux aux faits de détail ; par exemple, il fera une description de la surface entière du globe d'après quelques remarques qu'il aura recueillies en un point, dans une brèche, dans une caverne à ossemens, à l'embouchure d'un fleuve ; il confondra les terrains, les débris et les époques ; multipliera les hypothèses de détail, en remplira ses livres, se gardant bien de faire une seule généralité, etc. Quant à nous, nous nous permettrons d'adresser une observation à ces messieurs : par cette méthode, ils ne font rien de plus que des livres mauvais et sans avenir. La géogénie est une découverte contemporaine. L'ignorance de la masse du public à l'égard de cette science, laisse la voie libre aux traités de géologie conçus selon les vieux erremens, à ceux par lesquels une génération matérialiste cherche à se défendre elle-même contre les conséquences d'une vérité qu'elle a vue naître ; mais cette ignorance disparaîtra, et le bon sens public fera justice d'ouvrages dans lesquels il ne trouvera que des faits ramassés sans critique, dépourvus de lien

et de valeur réelle, et sans signification systématique. Passons à la seconde assertion.

Deuxième assertion. — Le monde ne doit pas finir : telle est la seconde affirmation constitutive du matérialisme. Or, selon les théories mêmes qu'il a acceptées ou arrangées pour expliquer les phénomènes, il est assuré que ce monde doit, au contraire, avoir une fin. Examinons en effet. Il y a, selon eux, une somme quelconque de forces ou de propriétés dans la matière, ou une somme quelconque de corps doués de facultés diverses. Le mouvement résulte de l'opposition qui existe entre ces facultés; l'ordre résulte de ce qu'un mouvement en engendre un autre, celui-ci un autre, de telle sorte qu'il est vrai de dire que tout effet devient cause, et que toute cause a été effet. Comme la matière est enfermée dans des espaces finis (l'animal, le globe, le système planétaire, etc.), dont les rapports avec le reste de l'univers sont toujours de la même nature, invariables, ainsi que le disait Aristote; il en résulte qu'il n'y a qu'une somme de contacts ou de modifications possibles dans chaque espace: de telle sorte qu'un effet donné engendre toujours la même succession de phénomènes ou de modifications, après quoi il se trouve reproduit lui-même comme effet de la succession. Cette succession a donc lieu en cercle, en ce sens qu'un phénomène donné est

constamment reproduit au bout d'un mouvement phénoménal d'une certaine durée. Voilà quel système les matérialistes ont été logiquement forcés de choisir pour rendre raison du monde phénoménal, et quel système est nécessaire pour expliquer comment ce monde ne doit pas finir. Mais cet arrangement est-il aussi rationnel qu'il le paraît à la première vue? Conclut-il, en effet, à l'éternité?

Le vice du système est dans le point de départ : il y a du principe général à l'application une transition inadmissible.

Il ne peut résulter, en effet, de ce qu'il y a plusieurs propriétés diverses, un mouvement sans fin ou tel que nous l'avons décrit. Ou les propriétés sont d'égale puissance, ou parmi elles il en est une qui a plus d'énergie que les autres. Il doit donc arriver, dans le premier cas, que les forces se mettent en équilibre et produisent l'immobilité ; dans le second cas, qu'une des forces subalternise les autres selon un certain ordre, qui serait encore l'immobilité. Ainsi, du point de départ explicatif des matérialistes, il faut rigoureusement conclure que le monde phénoménal doit finir (ce qui équivaut, je pense, à la fin du monde), conclusion qui est précisément le contraire de ce qu'il leur était nécessaire de démontrer. Or, maintenant que nous possédons cette conclusion, employons concurremment

avec elle l'argument par l'infini cité plus haut, page 255, et nous trouverons que le monde devrait être immobile depuis long-temps.

Le point de départ explicatif des matérialistes, dont il vient d'être question, a été emprunté à des considérations générales d'histoire naturelle. Mais les naturalistes, loin de conclure de ce coup d'œil sur les forces circulaires que Dieu a mises dans la création, loin de conclure à l'éternité du monde, en ont, au contraire, induit qu'il finirait par l'immobilité absolue. Newton arrivait à une conséquence analogue en contemplant l'effet de sa loi de la gravitation; c'est ce qui lui faisait dire qu'un jour il faudrait que la main de Dieu vînt raffermir l'univers.

Les naturalistes, au reste, ne se bornèrent pas à porter une conclusion, et à produire diverses hypothèses au même point de vue. Ils se mirent à observer, et de là ces remarques consignées dans divers ouvrages, sur la solidification croissante du globe, sur l'accroissement des montagnes, la diminution des eaux, la multiplication des polypiers qui envahissent toutes les mers intertropicales, etc.

Si nous citons ces observations, ce n'est pas que nous-même nous croyions aux inductions que les auteurs en ont fait sortir; mais nous les rappelons, afin de prouver que la conclusion tirée par la logique de la considération des lois

circulaires, est vérifiée par les faits de l'ordre circulaire, et qu'en tenant compte seulement de ces lois, comme le font les matérialistes, on arrive à une conséquence qui nie directement l'un des élémens nécessaires de leur système. Quant à nous, nous nous en tenons à la parole de saint Pierre, et nous croyons avec lui *à de nouveaux cieux et à une nouvelle terre.*

Troisième assertion. — Le monde a été et sera toujours ce qu'il est. Voilà une assertion qui est directement contredite par les faits. La seule géologie suffit pour montrer que le globe a subi des modifications tellement profondes, que pour les expliquer il faut admettre l'intervention de forces nouvelles successivement créées pour opérer chacune d'elles. L'histoire de l'humanité montre que les sociétés humaines ont été plusieurs fois fondamentalement modifiées. L'histoire du ciel elle-même, ou l'observation astronomique, nous apprend que des étoiles ou des soleils ont disparu ou se sont éteints. L'aspect que présentent les comètes, dont on a étudié les retours périodiques, n'est pas toujours le même à chaque apparition; leurs queues sont plus allongées ou plus courtes. Il n'y a donc aucune fixité dans les choses de ce monde, et l'on a le droit de dire que notre certitude de voir encore demain la lumière du jour est uniquement fondée sur la foi en cette promesse du Fils de Dieu,

que le royaume de Dieu sera réalisé sur la terre.

Ces difficultés, ces objections, n'ont point échappé aux matérialistes savans. Ils ont cherché à les résoudre d'abord pour eux-mêmes, et ensuite pour les autres. Nous allons voir que leurs solutions n'ont abouti qu'à rendre l'absurdité de l'assertion principale plus évidente encore. Aussi est-on en droit de s'étonner que la plupart aient persisté. On admet, en effet, avec peine que des hommes prennent sciemment et volontairement le parti de l'erreur. Mais cette persistance s'explique lorsqu'on tient compte des circonstances qui sont particulières à chacun d'eux. Quelques uns ne connaissaient pas la cause qu'ils combattaient; ils ne voyaient que celle qu'ils défendaient, et ils attribuaient les lacunes, les vices que présentait leur travail, à ce que leurs recherches n'avaient été ni assez complètes, ni assez étendues. D'autres ont été empêchés de se rétracter par mauvaise honte, par paresse, par l'intérêt de conserver une position acquise; d'autres, en plus grand nombre, par la mort. Ainsi, on assure que le dernier mot de Laplace mourant à ceux qui cherchaient à l'encourager dans ce difficile passage par le souvenir des services qu'il avait rendus à la science, fut : « Hélas! je crains bien de m'être trompé. » En effet, c'est déjà une chose démontrée sur plusieurs points aujourd'hui. Mais, arrivons à

l'examen des moyens par lesquels on a tenté de tourner les difficultés dont il vient d'être question.

En géologie, la difficulté principale parut être d'expliquer les diversités d'organisation végétale et animale dont on rencontrait les débris dans les couches formant l'écorce du globe; diversités également fondamentales, également caractérisées, mais qui apparaissaient d'autant plus étranges et plus anormales que l'on pénétrait dans une couche plus ancienne et plus profonde. Dans ce but, voici le système que l'on imagina : on supposa qu'un jour, par un beau soleil, un phénomène chimique avait, dans une eau tranquille et dormante, donné lieu à la formation d'une première molécule organique, d'un globule primitif. Ce point de départ établi, on supposa que ce globule primitif engendrait par son action d'autres molécules, et que le mouvement vital, aidé toujours d'un milieu favorable, compliquait et multipliait les formes; enfin on essaya de poursuivre la démonstration de cet axiome emprunté à un homme qui n'était rien moins qu'athée : savoir, que l'organisation se perfectionnait elle-même, et s'appropriait aux milieux ambians. La première objection que l'on devait naturellement opposer à ce système, c'est que le phénomène devait avoir constamment lieu : pourquoi, disait-on, ne verrions-

nous pas de pareilles formations et de semblables transformations s'opérer encore aujourd'hui sous nos yeux? L'argument était irréfutable. Aussi, il se trouva des gens qui voulurent montrer qu'en effet il y en avait aujourd'hui de semblables. A cette fin, ils allèrent étudier ce qui se passait dans les eaux stagnantes, dans ces mares fétides qui contiennent des détritus de toutes espèces. On y trouva, en effet, des globules de matière organique, et ce que l'on appelle de la *matière verte;* mais il fut impossible d'établir le moindre lien de continuité entre ces existences et quelques unes de celles même les plus inférieures du règne animal. On fut arrêté là par une impossibilité invincible, dans laquelle les aveugles dont nous parlons, aimèrent mieux voir une difficulté infranchissable pour le moment, qu'une condamnation de leur système; ne réfléchissant pas que si celui-ci eût été conforme à la vérité, on n'eût pas vu seulement aujourd'hui de la matière verte se transformer en polypes, mais des poissons en reptiles, mais des reptiles en mammifères, mais des chiens en singes, mais des singes en hommes.

On voit que l'argument irréfutable reste toujours tel. Que s'ils disaient que les transformations dont il s'agit ne se font plus, parce que les milieux sont changés, et que celui où nous sommes ne convient qu'aux modes d'existences

aujourd'hui vivantes, ils seraient en contradiction avec leur assertion principale, avec celle qu'ils voulaient d'abord prouver : savoir, que le monde a toujours été et sera toujours ce qu'il est. Ils impliqueraient l'admission du commencement du monde, et tomberaient sous la condamnation de cet argument par l'infini, que nous avons déjà cité, page 255.

Mais les efforts des matérialistes, pour se donner une démonstration à eux-mêmes, ne se sont point bornés à l'émission du seul système que nous venons de combattre. Pénétrés de la réalité et de la puissance de l'objection tirée de ceci : que l'observation actuelle ne nous faisait apercevoir aucune de ces transmutations de formes à l'aide desquelles ils cherchaient à prouver que jamais il n'y avait eu, dans le monde, ni plus ni moins de forces actives, ni plus ni moins de propriétés physiques; certains que l'objection était invincible par les moyens scientifiques déjà employés, ils donnèrent à la doctrine de l'immutabilité du monde un champ plus vaste : ils supposèrent qu'il passait par une succession d'états phénoménaux circulaires, d'une durée immense, et se reproduisant à certaines périodes, selon les lois de tout ce qui obéit au mouvement en cercle. Ce fut à l'astronomie qu'ils empruntèrent cette nouvelle doctrine. Dans la première période, disent-ils, ou dans celle que l'on peut

prendre pour la première, la matière est disséminée dans l'espace. Cependant chacune des molécules de cette matière, attendu les propriétés d'attraction qu'elle possède, tend à se faire centre. Après un certain temps passé dans cette lutte, quelques unes attirent à elles les molécules voisines; et, comme l'attraction est en raison carrée des masses, leur puissance d'attraction est accrue par le volume. Ici remarquons que l'on a oublié de nous dire pourquoi entre des molécules toutes primitivement égales les unes aux autres, la force attractive de quelques unes l'a définitivement emporté sur celle de quelques autres. Pour comprendre cela, il faudrait admettre que l'égalité et l'inégalité ne soient pas des termes opposés et contraires, comme oui et non. Cette difficulté ne laisse pas que d'être fondamentale; elle nous montre qu'avec la meilleure volonté le système ne peut échapper à la nécessité d'une intervention d'un genre différent de celui de la matière, même dans l'explication qu'il cherche à rendre la plus rigoureuse. Mais passons. Les centres d'attraction étant ainsi constitués, il devint facile de rendre compte de la formation des systèmes planétaires. Les globes les plus petits furent entraînés dans la sphère d'attraction des plus grands; il suffit ici d'appliquer la loi de gravitation formulée par Newton pour tout expliquer.

Restait à donner la raison des existences végétales, animales, etc., que l'on observe sur le globe. A cette fin, on se servait du système de formation que nous venons d'exposer il y a un instant. Mais ici on trouvait une difficulté dont nous avons déjà parlé, et qui était compliquée de plusieurs autres dont nous n'avons rien dit. Pour expliquer comment les formations et les transformations végétales et animales, qui, comme nous l'avons dit, d'un globule de matière verte devaient aboutir à l'homme si la doctrine était exacte, n'avaient cependant plus lieu sous nos yeux, il fallait admettre d'abord l'intervention des milieux, puis la transformation de ces lieux, puis un milieu fixe, celui où nous vivons, milieu qui durerait un certain temps, après quoi il serait lui-même changé en un autre, etc.; pour admettre toutes ces choses, il fallait en donner une raison; pour que cette raison fût suffisante, il fallait qu'elle résultât de l'intervention d'une force quelconque, qui pût être tantôt présente, tantôt absente, sans être cependant une volonté. Ainsi, de conséquences en conséquences on était logiquement obligé de faire agir même dans la durée du phénomène astronomique autre chose que les puissances de la gravitation. Ajoutez qu'il fallait dire pourquoi il y avait des soleils qui s'éteignaient, des comètes qui changeaient d'aspect, pourquoi il y

avait encore de la matière disséminée dans l'espace ; car c'est ainsi que l'on définissait les nébuleuses. Pour rendre compte de toutes ces difficultés, on eut recours à l'action d'un fluide dit impondérable, on eut recours à l'action du calorique. On supposa que c'était celui-ci qui produisait la dissémination de la matière dans l'espace ; que cette matière disséminée perdait, en se contractant sous l'influence de l'attraction, ce calorique ; que les masses formées par ces contractions (par exemple, notre globe terrestre), étaient d'abord enflammées, puis fluides, puis solides et brûlantes, puis moins chaudes. Cette hypothèse permettait de dire que notre terre avait passé par des états différens, états qui avaient donné lieu aux milieux divers nécessaires pour expliquer les formations et les transformations animales dont il a été question. La conclusion logique de cette hypothèse, c'est qu'un jour le globe, toutes nos planètes et notre soleil lui-même, par la déperdition du calorique qu'ils contiennent encore, arriveront au froid et à la solidification absolue. C'est, en effet, l'opinion des matérialistes savans dont nous nous occupons. Ils n'ont pas d'ailleurs poussé leurs suppositions plus loin, bien qu'elles aient une suite logique bien étendue encore. Quant à nous, qui désirons donner au matérialisme toute l'apparence dont il est susceptible, tout le terrain

qu'il peut tenir, afin de le combattre mieux et d'en triompher complétement, nous allons achever l'hypothèse et la poursuivre jusqu'aux dernières conclusions possibles.

On est en droit de demander au matérialiste ce qui arrivera lorsque le globe, les planètes et le soleil auront atteint le dernier degré de solidification et de refroidissement; et le matérialiste est mis, par la doctrine précédente, en voie de répondre ce qui suit : « Le calorique viendra s'emparer de nouveau de ces masses inertes; il les réchauffera, les fluidifiera, puis les disséminera dans l'espace, c'est-à-dire, en définitive, qu'il les ramènera à l'état de matière disséminée ou de nébuleuses. » Mais, ajouterez-vous, d'où ce calorique pourra-t-il venir, et pourquoi viendrait-il dans des corps qu'il a quittés depuis si long-temps? « Cela n'est point inexplicable, dira le matérialiste : la théorie générale en rend compte. En effet, le calorique, chassé par la contraction primitive de la matière de notre monde, lorsque l'attraction la réunissait en masse, a été s'épancher dans un système planétaire voisin, arrivé à l'état de solidification. Au fur et à mesure qu'il abandonnait un système, il devenait plus abondant dans l'autre : de telle sorte que l'état de solidification parfaite de notre système planétaire peut être conçu comme correspondant à l'état de dissémination complète dans

la matière d'un système voisin. Or, cet état de dissémination complète est positivement celui où commence, ai-je dit, le mouvement de contraction : il est donc tout simple que le calorique, chassé du système voisin par ce mouvement, vienne de nouveau s'épancher dans le nôtre, et y croisse d'une manière proportionnelle à la décroissance qui existe ailleurs. Ainsi toutes choses ont lieu par un passage perpétuel de l'état solide à l'état de dissémination, et réciproquement. »

Ces dernières considérations complètent la doctrine par laquelle les matérialistes se sont efforcés d'expliquer les modifications que le monde a éprouvées. Mais que d'objections invincibles, que d'oppositions de fait à chaque pas de la carrière si on veut la suivre ! A tout instant on est obligé de franchir des impossibilités logiques à l'aide d'affirmations dépourvues de toute justification. Cependant ce système est encore celui de beaucoup de savans de nos jours. Nos lecteurs ont dû même reconnaître, dans le cours de notre exposition, les points de départ de plus d'une opinion professée à l'Académie des sciences. Cela prouve seulement qu'on peut savoir beaucoup de faits, et n'être qu'un médiocre raisonneur ; cela prouve que la mémoire peut se passer de logique. Revenons à notre sujet.

Nous ne nous proposons pas d'énumérer en ce lieu toutes les objections dont nous venons de

parler; car, à cette fin, il ne faudrait faire rien moins qu'un traité de science naturelle. Nous nous bornerons à mettre en saillie les principales absurdités logiques.

Nous avons déjà fait remarquer, au commencement de notre exposition, qu'il était impossible de concevoir comment, parmi des corps de même force qui exerçaient les uns sur les autres, une égale attraction, il s'en trouva, çà et là, quelqu'un qui devint un centre assez puissant pour en entraîner plusieurs dans sa sphère spéciale d'activité, ou se les assimiler en quelque sorte. Cette supposition est en opposition manifeste avec la physique expérimentale. Celle-ci nous apprend qu'un corps placé entre des attractions égales reste nécessairement immobile. Or, cette position est précisément celle de toutes les molécules dans l'hypothèse de la matière disséminée. Toutes les molécules sont attirées également dans tous les sens; elles devraient donc toutes rester immobiles. La conclusion est rigoureuse, et les prémisses sont, nous le croyons, irrécusables; mais on fait intervenir le calorique, dont le mode d'action est particulièrement de séparer ce qui est uni, et la présence de ce fluide impondérable, nous dira-t-on, aura pour résultat, dans le cas dont il s'agit, de troubler l'action des forces attractives, et de détruire l'immobilité qui était maintenue par elles. Voici une

objection qui a quelque semblant de vérité. Nous allons donc nous arrêter un instant à l'examiner. L'invasion du calorique n'est point brusque, mais lente et successivement croissante; elle a donc pour conséquence de faire passer la matière par une succession de périodes, depuis l'état de simple échauffement jusqu'à celui de dissémination moléculaire. Quelque courtes que l'on suppose ces périodes, elles sont néanmoins. Il y aura donc un moment où la dissémination sera complète; eh bien, nous ne voyons pas, dans ce moment, en quoi la présence du calorique pourra changer le mode d'action des attractions. La force d'attraction porte tous les corps à entrer en contact ou en union immédiate; la présence du calorique s'oppose à ce contact : nous voyons là un équilibre entre deux forces, qui ne change rien au mode d'action particulier à chacune d'elles; nous voyons là, en un mot, un équilibre parfait d'où doit résulter une parfaite immobilité. Remarquez, en effet, que l'on ne saurait nous dire pourquoi le calorique entre et sort d'un système planétaire. Est-ce parce que la force d'attraction tantôt lui cède, et tantôt le combat? Pour cela, il faudrait que la force d'attraction fût tantôt forte, tantôt faible. Or, pourquoi serait-elle tantôt forte, tantôt faible? Il faudrait imaginer une nouvelle cause encore pour expliquer ces modifications

dans l'énergie des forces brutes : cette cause imaginée, la même objection se présenterait, et ainsi toujours jusqu'à ce que l'on eût recours à l'intervention d'un être immatériel et libre. Au reste, le rôle que l'on ferait jouer au calorique dans le système dont nous nous occupons est en opposition avec les lois constantes que l'expérience nous a révélées sur la manière dont se comporte ce fluide. Il tend constamment à se mettre en équilibre. Or, comme nous avons l'infini derrière aussi bien que devant nous, dans le passé aussi bien que dans l'avenir, on ne comprend pas, dans le système, comment cet équilibre n'existerait pas déjà depuis un temps infini; bien plus, on ne comprend pas, toujours dans le système athéiste, comment l'équilibre eût commencé un jour; car ce serait là fixer un commencement au monde.

L'argument de l'infini fournit une autre objection générale au système que nous venons d'exposer : nous croyons utile de le présenter, moins pour accroître la démonstration de l'absurdité logique du matérialisme (nous la croyons plus que suffisante), que pour signaler davantage un usage de la considération de l'infini, qu'à notre connaissance on n'a jusqu'à présent pas aperçu. Pourquoi, est-il à dire, pourquoi supposer que le calorique quittant notre système planétaire n'aille pas au-delà du système astro-

nomique voisin? Pourquoi s'arrêterait-il dans celui-ci, et ne passerait-il pas au-delà, c'est-à-dire dans un troisième système, puis ensuite dans un quatrième, et ainsi à l'infini? Cette marche est mille fois plus conforme à ce que nous savons de la propagation du calorique dans les corps, que l'hypothèse précédente. Or, l'espace est d'une étendue infinie. Le mouvement que nous décrivons a donc à parcourir une étendue infinie; par suite il devrait être terminé chez nous et dans tout ce qui nous touche depuis un temps infini. En effet, si ce mouvement n'a pas commencé, c'est-à-dire est infini en durée, (c'est ce que les matérialistes sont obligés d'admettre, ainsi que nous l'avons montré plus haut), l'œuvre qu'il opère dans chaque système, en y entrant et en le quittant, est, au contraire, une œuvre d'une durée finie, ayant lieu dans un espace également fini, et qui par suite devrait être depuis long-temps terminée, puisqu'elle a eu l'infini pour s'achever. On arrive donc, de toutes manières, par les explications matérialistes, à trouver que, si elles étaient conformes à la vérité, rien ne serait plus; la nature serait morte; et, dans le cas particulier, le système planétaire rentré dans le refroidissement et la solidification absolue.

C'est ainsi que plus on manie ces hypothèses matérialistes, qui paraissent d'abord si bien liées

et si bien suivies, plus on les trouve contradictoires aux faits, à la raison et à elles-mêmes.

Nous terminerons ici l'examen des conclusions matérialistes sur le système du monde; nous allons aborder celles qui sont relatives à l'homme.

La science de l'homme nous est, en quelque sorte, donnée par les affirmations matérialistes précédentes : l'homme doit être considéré comme un produit, comme un résultat des forces générales de la nature ou des propriétés de la matière, comme l'effet d'une combinaison chimique qui a lieu dans certaines circonstances, et dure un certain temps. Admettre que l'homme vînt d'ailleurs, ce serait rentrer dans le système spiritualiste et religieux ; car ce serait reconnaître qu'il existe une puissance en dehors de la matière, et cependant souveraine du monde matériel.

L'homme n'est donc qu'un animal qui a des sens plus parfaits ou plus exercés que tout autre. Comment ces sens plus parfaits lui sont-ils venus? On répond que c'est par l'usage. D'où l'espèce humaine elle-même est-elle venue? On répond que c'est d'un singe transformé par certaines circonstances favorables. Nous ne connaissons pas d'hypothèse plus moderne; et ce qui prouve qu'elle n'est pas abandonnée, c'est que

nos naturalistes étudient avec le même soin, le même amour, que dans le dix-huitième siècle, les instincts des orangs d'Asie; qu'ils accueillent et saisissent avec la même joie et les mêmes empressemens toutes les analogies de manières que les individus de ce genre peuvent présenter avec nous; c'est enfin que l'on n'a point abandonné ce système d'observations par lequel on cherchait à trouver, dans les variétés de l'espèce humaine, la transition de l'homme caucasique au singe. En suivant la croissance des angles faciaux, on cherche encore à passer du Papou au Boschimann, de celui-ci au Cafre, etc., jusqu'à l'Européen. On trouvera dans les naturalistes voyageurs un grand nombre d'observations qui se rapportent à ce système.

Cependant l'anatomie a prouvé que jamais un singe, même l'orang-outang, le plus élevé dans la série, ne pourrait devenir un homme, quel que fût le développement que certaines circonstances, plus qu'hypothétiques d'ailleurs, pussent donner à ses facultés natives. L'organisation des membres inférieurs chez le singe est analogue à celle des mains et des bras; il n'a point de mollet, disons plus, il n'a point une main semblable à la nôtre. Voilà des choses que l'usage ne peut changer.

Quelques matérialistes ont trouvé plus convenable de considérer l'homme comme une trans-

formation du phoque. Ils remarquaient que le phoque était plus intelligent que le singe, qu'il vivait en société, qu'il avait un certain sentiment de la propriété et de la *justice*. D'ailleurs, ces savans pensaient que dans la période où la vie avait été produite, le globe était couvert d'eau, et par suite ils concluaient que toute espèce animale avait été primitivement une espèce aquatique. Mais comment les nageoires du phoque avaient-elles jamais pu se transformer en bras et en jambes? On répondait que ces nageoires s'étaient allongées à force de servir à traîner le corps sur terre, etc. Or, l'anatomie prouve encore que l'organisation du système osseux de ces nageoires est tel, qu'on aura beau les allonger, jamais on ne pourra les transformer, soit en mains, soit en pieds, et surtout en carpe ou en tarse.

Voilà deux exemples de la manière dont les matérialistes entendent les transformations animales, et dont ils ont traduit le singulier axiome dont nous avons déjà parlé : savoir, que l'organisation se faisait elle-même. Les naturalistes de cette secte ont cherché à trouver, entre tous les animaux, des similitudes apparentes, analogues à celles qu'ils croyaient voir entre nous et le singe. Ils espéraient par là arriver à établir une ligne continue qui unît la nature brute à la nature organique, le végétal le plus simple au végétal le plus composé, le végétal à l'animal, et

l'animal le plus simple au plus élevé, c'est-à-dire à l'homme. Dans ce but, ils cherchèrent des genres intermédiaires entre le carnassier et le singe, d'où l'on pût induire, d'une manière aussi probable qu'à l'égard de l'orang et de l'homme, qu'un carnassier pouvait devenir singe, et un singe se changer en carnassier selon les circonstances, etc. Ce genre d'essai fut tenté pour toutes les classes. Nous n'avons pas besoin de dire que partout on échoua. Nous regrettons cependant de ne pouvoir en mettre les preuves sous les yeux de nos lecteurs, rien ne serait plus propre à rendre manifeste l'extrême absurdité du matérialisme; mais pour cela il faudrait parcourir le cadre entier de la zoologie, et c'est ce qu'il ne nous appartient pas de faire en ce lieu. Il est bon de dire en passant, cependant, que quelques uns des naturalist s dont il s'agit, n'attribuent l'arrêt qu'ont éprouvé les transformations de ce genre qu'à la seule influence de celles qui sont déjà opérées. C'est, selon eux, parce que l'homme existe que les autres singes ne peuvent se développer, etc.; en sorte que si l'homme disparaissait, immanquablement une autre classe le remplacerait, et ainsi de suite. Voilà certainement des assertions bien étranges, qui sembleraient plutôt imaginées pour tourner le système en ridicule que pour l'appuyer et le compléter. Néanmoins elles en découlent très

logiquement, elles sont écrites en plusieurs livres, et il est peu d'étudians de mon temps qui n'en aient entendu dire quelque chose.

Mais arrivons au fait principal, au fait qui, à tous les yeux, spécialise l'espèce humaine bien plus encore que les formes corporelles : arrivons à l'examen des causes de l'activité de l'homme. Voyons comment les matérialistes vont nous les expliquer.

A l'égard de leur science de l'homme, ils ne sont pas plus libres qu'à l'égard de leur science du monde. Leur négation primitive leur impose des obligations logiques auxquelles il faut satisfaire, sous peine de nier et de mettre à néant ce point de départ de tout le système. Bien qu'ils se vantent de ne procéder que par observation, de s'appuyer seulement sur les faits et l'expérience, il ne leur est point permis de tirer des faits et de l'expérience toutes les conséquences qui en ressortent ; car ils sont contraints avant tout de satisfaire aux conditions essentielles de leur système.

Ainsi, comme nous l'avons déjà dit, ils ne peuvent admettre dans l'homme une force spéciale d'un autre genre que celles qui existent dans la nature ; car ce serait d'abord contredire leur système général sur l'univers, et rompre le cercle des révolutions par lequel ils cherchent à rendre compte de la généralité des choses. En outre, s'ils reconnaissaient une force particu-

lière pour expliquer le mode d'activité de l'homme, ils seraient obligés d'en faire la théorie, et par là entraînés dans une voie d'inductions qui concluraient contre l'athéisme. Ainsi, on ne pourrait refuser à cette force d'être éternelle, sans commencement, ni fin, comme l'univers lui-même ; car autrement elle serait un effet, et non un principe ou un élément. Il serait nécessaire de décider si elle est commune ou individuelle, d'où elle vient, où elle va, pourquoi elle prend un corps, pourquoi elle le quitte, s'il y a métempsychose ou non, etc. De cette manière ils seraient ramenés à l'examen de toutes les questions théologiques qu'ils voulaient effacer à jamais du livre de la science. On voit par là que la négation de l'existence de l'âme est une conséquence non seulement du matérialisme formulé, mais encore de la simple négation de l'existence de Dieu.

La condition essentielle du matérialisme, quant à la science de l'homme, est de reconnaître et de prouver que l'homme est mu seulement *à posteriori* ou par impulsion, comme un corps brut. On objectera que les sensations qu'il reçoit du monde extérieur sont extrêmement faibles et produisent cependant quelquefois des mouvemens extrêmement violens : que, par exemple, la vue d'un lion produit des effets d'une énergie tout-à-fait disproportionnée avec l'impulsion

communiquée à la rétine par la lumière qui y porte l'image de cet animal; on répondra que l'organisme est de telle sorte que les effets y sont multipliés selon certaines conditions préétablies. On objectera que l'homme se meut souvent par des raisons qui ne ressortent que de lui-même. On répondra qu'il est toujours mu, et que, dans ce cas, il obéit à un appétit. L'homme, dira-t-on, est une espèce de monde à part, un petit système d'une durée minime, qui est constitué par une certaine succession circulaire de phénomènes; il entre dans la loi de cette succession qu'à certains momens l'homme soit mu d'une certaine manière, par exemple, par la faim, la soif, l'appétit vénérien, etc.; c'est ce que l'on appelle obéir à l'instinct.

Les différens systèmes sur la science de l'homme, qui existent dans le matérialisme, ont tous pour but de rendre cette condition essentielle probable, en l'appropriant aux faits, ou en imaginant des faits qui y soient appropriés. Nous n'essaierons point de faire l'énumération de ces tentatives, qui se sont succédé avec une rapidité remarquable depuis moins de soixante ans, et dont le peu de durée montre le peu d'apparence. Aujourd'hui le matérialisme s'est réfugié dans la phrénologie.

Il a emprunté à un savant religieux, à Charles Bonnet, une idée générale sur l'organisation du

système nerveux intra-crânien, idée dont il a détourné la signification. Charles Bonnet cherchait, ainsi que beaucoup d'anatomistes avant lui, l'organisme matériel qui servait d'instrument immédiat à l'âme; il le cherchait dans le système nerveux. Il émit l'hypothèse qu'il y avait autant de fibres dans le cerveau que d'idées possibles. On pensa que ces fibres devaient être classées en groupes représentatifs des différentes spécialités générales de fonctions. On appela ces masses des sens intra-crâniens. Gall chercha à en déterminer le nombre. C'était un anatomiste assez distingué; mais à son savoir anatomique il joignit le charlatanisme de la crânioscopie, et il prétendit deviner les sens cérébraux d'après l'inspection du crâne. Il en publia une nomenclature; on y voyait le sens de l'amour physique, celui de l'amour des enfans, celui du vol, ceux du meurtre, de la ruse, de la musique, de la mathématique, de la construction, etc., etc. Dans ce système, l'homme n'était qu'un animal ayant l'avantage de posséder ensemble les sens dispersés dans divers animaux. On répondit à ce système crânioscopique par des plaisanteries (1) et par des argumens sérieux. Gall fit des conces-

(1) Voyez à cet égard les charmans articles d'Hoffmann dans le *Journal de l'Empire*.

sions au ridicule ; car c'était aux gens du monde qu'il voulait plaire surtout, on devine dans quel intérêt ; il remplaça le sens du vol par celui de la propriété, celui du meurtre par celui de la destructivité, etc. Il en imagina quelques autres. Il s'humilia enfin devant la plaisanterie ; mais il ne concéda rien à la science ; car elle ruinait la doctrine elle-même. Elle lui adressait des argumens anatomiques qui sont encore irréfutables aujourd'hui, mais que nos lecteurs ne comprendraient pas. Elle ne lui niait pas qu'il n'eût raison, avec beaucoup d'autres avant lui, d'admettre des sens intra-crâniens ; mais elle lui niait la connaissance de ces sens ; elle lui soutenait que sa méthode de les rechercher par l'étude du crâne, était absurde ; elle lui reprochait de détourner le travail de ses voies et le perdre sur un chemin sans issue ; elle lui opposait l'anatomie comparée tout entière. Ainsi il disait que le cervelet était l'organe de l'amour physique, et elle lui montrait des animaux extrêmement salaces qui n'avaient presque pas de cervelet ; elle lui montrait que cela était faux même dans l'homme, etc., etc. Nous n'avons ici ni le temps, ni la volonté de parcourir la liste des objections innombrables qui mettent cent négations de fait vis-à-vis chaque assertion de l'aventurier allemand. Nous renvoyons, pour toutes ces

choses, à l'ouvrage de l'un de nos amis (1). A Gall a succédé Spurzheim ; celui-ci était spiritualiste. A Spurzheim a succédé Broussais, qui était matérialiste. La valeur contemporaine de cette doctrine est tout entière dans la protection du pouvoir, qui autorise ses cours, fournit des salles aux réunions de ses adeptes, et ne permet pas qu'on lui réponde ; dans l'ignorance du public, auquel on la donne comme une conclusion de la science, et dans la confiance même de ce public dans les lumières du pouvoir ; car qui pourra croire que le gouvernement autorise un enseignement qu'il n'approuverait pas et ne connaîtrait pas, lui qui se montre d'ailleurs si jaloux de ce droit sous mille autres rapports ?

Quoi qu'il en soit, elle ne diffère point de toute autre doctrine matérialiste, quant à la condition essentielle que nous avons fixée. Elle explique le mode d'activité particulier à l'homme par les aptitudes qu'il possède et qu'elle imagine, et dont elle accroît le nombre quand il est besoin ; mais elle ne change rien quant au mode par lequel ces aptitudes sont mises en action : c'est toujours sous l'influence d'une impression du monde extérieur, ou d'une impulsion émanée de ce cercle de phénomènes qui constituent la vie

(1) Exposé et examen critique du système phrénologique, par le doct. L. Cerise. Paris, 1836.

organique, en un mot, d'une sensation ou d'un besoin. Selon elle, l'homme, à une sensation de froid, répond vêtement; à une sensation de pluie, répond maison; à un obstacle, destruction; à des difficultés, ruse, etc. Elle n'a innové qu'en cela, qu'elle a rendu la doctrine sur les facultés de l'homme plus simple que celle admise par les anciens matérialistes; mais elle n'a point changé la position *à posteriori* où elles avaient été contraintes de placer constamment l'homme. Ainsi, parce que tous ces systèmes sont établis d'après le même point de départ, une seule et même objection de fait suffit à les renverser tous.

Il est certain, il est prouvé par l'histoire tout entière de l'humanité et de chacun en particulier, que l'homme n'est pas seulement passif, mais qu'il est actif. S'il n'était que passif, quelles que soient les aptitudes matérielles qu'on veuille lui prêter, il ferait toujours la même chose. Au contraire, non seulement il invente, mais il innove. Il trouve et écrit des choses qui sont complétement contradictoires à ce que les sens lui enseignent; par exemple, le système du monde. Il imagine et crée des formes. Rien n'est plus manifeste dans les arts : rien ne se ressemble moins qu'une pyramide mexicaine, qu'un temple égyptien et qu'une cathédrale gothique. Rien ne se ressemble moins que de la musique chinoise,

arabe, grecque et chrétienne. L'homme est actif lorsqu'il résiste à la faim, à la soif, à la douleur. Il est actif quand il étudie, quand il fait attention, toutes les fois qu'il obéit à un devoir, toutes les fois qu'il travaille, toutes les fois, en un mot, qu'il subit volontairement une peine, et fait un effort quelconque. Or, n'est-ce pas là la manière d'être la plus générale de l'humanité? La société n'est pas fondée sur autre chose; elle ne subsiste que par l'activité constante de chacun de ses membres, et leur dévouement au devoir. Au point de vue social, on donne le nom de mal à tout ce qui est seulement l'effet de la simple passivité, de la simple obéissance à l'instinct; on donne le nom de bien à ce qui est le produit de l'activité, c'est-à-dire à ce qui est un effort. Or, la société ne durerait pas un jour si le mal était plus abondant, plus nombreux que le bien, c'est-à-dire si la passivité l'emportait sur l'activité.

Si d'ailleurs l'homme n'était qu'un composé formé d'aptitudes, il serait dans tous les temps le même. L'histoire de l'humanité n'aurait à enregistrer que des effets toujours pareils, ressortant du jeu de passions et d'appétits toujours identiques. C'est, au reste, de cette manière que les matérialistes arrangent l'histoire; leurs écrivains ne voient dans les choses humaines que le produit des passions et des aptitudes particu-

lières. Mais, s'il en était réellement ainsi, comment se serait-il produit tant de choses nouvelles dans l'humanité? Les aptitudes étant le seul principe de nos actions, ces aptitudes étant fixes, nécessairement les actions humaines n'auraient pas varié, et ne pourraient pas varier. Le progrès, ce fait aujourd'hui si bien démontré qu'il est devenu inniable, et dont les athées eux-mêmes osent prononcer le nom, le progrès serait chose impossible.

Ils répondent à cette objection de la manière suivante: ils prétendent que l'usage perfectionne les aptitudes dans chaque individu, c'est-à-dire en accroît la puissance ou les appareils; ils ajoutent que l'excès de volume donné aux appareils ou sens nerveux se transmet par voie de génération, et qu'ainsi l'humanité va, de génération en génération, acquérant des sens plus parfaits. Or, nous disons, nous, que cela est impossible, à moins que l'on n'admette la présence d'un principe actif, d'une âme qui gouverne et excite l'appareil de l'aptitude; et nous allons le prouver. Nous demanderons d'abord que l'on veuille bien nous faire connaître *Qui* fait usage des aptitudes. On nous assurera que c'est l'homme, sans doute; mais c'est comme si l'on nous disait que ce sont les aptitudes qui font usage des aptitudes; c'est répondre à une objection sérieuse par une absurdité. A, B, C, D, ne

produiront jamais plus qu'A, B, C, D, etc. Mettons que l'on nous réponde que c'est une autre aptitude qui fait usage d'une aptitude, c'est-à-dire le sens B qui excite le sens C; nous ferons observer que cette aptitude B ne peut exciter C que dans les proportions de l'énergie qu'elle possède elle-même, c'est-à-dire dans des proportions fixes et invariables qu'elle ne peut dépasser. Or, que doit-on entendre par le perfectionnement d'un organe résultant de l'usage? On doit entendre que, chaque jour, il acquiert une portion de force de plus, parce que, chaque jour, on lui demande un effort de plus, un effort qui est au-delà de sa puissance de la veille. Que si, au contraire, tous les jours, on ne demande à un organe qu'un effort toujours le même, évidemment il n'acquerra aucun développement nouveau. Ainsi l'aptitude C étant excitée par l'aptitude B selon des proportions qui ne croissent pas, l'aptitude C ne pourra elle-même éprouver aucune augmentation.

On conçoit très bien comment des organes prennent du développement sous l'influence de la volonté lorsque celle-ci leur demande chaque jour davantage; mais il est impossible d'admettre qu'une force de l'ordre fatal ou brut, comme celle de B, demande jamais au-delà de son aptitude, et par conséquent puisse exciter C à dépasser sa puissance première.

Mais, en admettant même que les aptitudes puissent croître sans intervention de l'âme, elles ne pourraient jamais se perfectionner autrement qu'en ce sens, qu'elles acquerraient une énergie plus grande ; et une énergie plus grande, dans une aptitude ou un instinct, ne peut jamais conclure à autre chose qu'à un besoin plus considérable, plus fréquent, plus durable, de satisfaction ; mais il est impossible qu'il en résulte une modification fondamentale dans la nature de ces aptitudes et dans celle des satisfactions qu'elles réclament. L'appétit sera plus grand, mais il s'adressera aux mêmes objets : il s'épuisera moins vite ; il veillera en quelque sorte plus longtemps ; mais les choses nécessaires pour l'épuiser ne différeront pas pour cela. Or, précisément l'histoire nous montre que l'humanité a changé bien des fois les objets de son amour, de son respect et de son dévouement. Elle nous prouve que, selon les temps, elle a admiré des objets fondamentalement différens ; elle nous prouve qu'elle a innové dans toutes les directions de son activité. Le progrès consiste, non pas en ce qu'elle a plus d'appétits, mais en ce qu'elle en a moins en beaucoup de choses ; non pas en ce que ses aptitudes sont plus fortes, mais en ce qu'elles s'appliquent à d'autres sujets. Ainsi la doctrine qui fait de l'homme un animal, est directement démentie par l'expérience la plus étendue et la

plus positive, c'est-à-dire par l'histoire de l'humanité. L'animal est aujourd'hui le même qu'il était il y a six mille ans; il n'a ni plus ni moins de facultés; il n'a changé ni de mœurs, ni d'instincts; mais il n'en est point ainsi de l'homme. Il faut donc reconnaître qu'il y a dans celui-ci quelque chose de différent de ce qui se trouve dans l'autre.

Les phrénologistes expliquent la faculté du langage, celle des nombres, etc., par des organismes sensitifs, qu'ils placent dans le cerveau. Cette assertion aurait peut-être quelque semblant de vérité s'il était prouvé que les hommes ont de tout temps parlé un même langage, qu'ils l'ont parlé naturellement comme ils mangent et comme ils boivent, c'est-à-dire sans l'avoir appris; si, en un mot, ils avaient toujours suivi la même syntaxe. Or, cela n'est pas. Les hommes, dans ce qui est naturel, ne varient pas: ainsi les accentuations des passions n'ont point éprouvé de changemens; les cris et les gestes instinctifs ont été les mêmes de tout temps et partout. On remarque tout le contraire quant à la langue; il y en a plus que de nations. Les matérialistes dont nous nous occupons, ne distinguent point entre le son et le sens des mots; or, le son est le côté matériel du mot, et le sens en est le côté spirituel: comment auraient-ils pu reconnaître cette différence, eux, qui nient l'existence

de l'esprit? Or, dans les langues, c'est le sens qui ne change pas; quant au matériel de ces langues, c'est-à-dire quant au son, il est tout-à-fait arbitraire, et cela est certainement une forte preuve qu'il n'existe point d'organe spécial de la parole. En outre, quand on considère le sens seul des mots, on voit que les hommes ont créé un grand nombre de sens nouveaux, ce qui serait impossible si ces choses dépendaient de l'organisme. Il en est ainsi quant à la syntaxe et quant aux nombres : les syntaxes diffèrent, ainsi que les systèmes de numération, selon les civilisations. Ainsi toujours la doctrine que nous examinons, se trouve en opposition avec le fait, bien qu'elle prétende d'ailleurs en faire son unique *criterium*.

Tous les dogmes que nous venons de combattre peuvent être résumés et repris dans une même et commune conclusion, que l'on peut considérer comme l'idée philosophique générale du matérialisme, quant au monde et quant à l'homme. Cette idée est une conséquence tellement rigoureuse de chacune des affirmations particulières du système athéiste, qu'il suffirait de la combattre pour avoir attaqué toutes les assertions spéciales dont il a déjà été question. Aussi ne devons-nous pas manquer d'en faire mention.

La conclusion générale du matérialisme est le fatalisme: Selon ce système, toutes les actions humaines, tous les phénomènes naturels, sont nécessaires, car ils sont également la conséquence rigoureuse de ce qui précède; de telle sorte qu'en remontant de conséquence en conséquence, l'on trouve que toutes choses, depuis l'action la plus considérable jusqu'à la pensée la plus minime, depuis le plus grand jusqu'au moindre des phénomènes naturels, toutes choses étaient déterminées, ou plutôt nécessitées, depuis un temps infini. Le matérialiste, bien qu'il répugne à son sentiment intime, est forcé de reconnaître cette conclusion; car, autrement, il serait obligé d'admettre, dans le monde, plus que la matière et ses propriétés, et, dans l'homme, plus que l'organisme. De quelque manière que l'on examine ce sujet, de quelque manière que l'on argumente, il est impossible, ainsi que chacun de nos lecteurs peut s'en assurer, d'y échapper. Aussi cette idée domine tous les travaux des savans matérialistes. Nous avons déjà fait connaître quelques unes de leurs opinions quant au système du monde, et nous avons vu qu'elles aboutissaient uniformément à ramener toutes choses à la simple formule d'une succession circulaire de phénomènes, effets de ceux qui les précédaient, et causes de ceux qui les suivaient. Il en est de même des historiens qui

appartiennent à cette secte philosophique. Voyez Ocellus Lucanus et les Grecs anciens; voyez Machiavel et Vico son imitateur; voyez un millier de nos écrivains modernes; ils ont uniformément essayé de généraliser les événemens sociaux sous une seule formule circulaire : selon eux, les nations naissent, croissent et meurent; elles passent par une succession de gouvernemens correspondant à ces trois temps de leur existence. Il est vrai qu'ils ne s'accordent pas sur le caractère que revêtent ces périodes, sur les durées qu'elles ont occupées; mais la pensée philosophique qui a dicté le travail, n'en reste pas moins évidemment la même. Il est tout simple que les tentatives de ce genre n'acquièrent jamais un résultat admissible, puisque le point de départ est faux.

En effet, pour juger le matérialisme d'une manière générale, il suffit de comparer la conclusion dont il s'agit aux faits eux-mêmes. D'abord, quant au monde des brutes, il est très vrai qu'il est soumis à une loi circulaire, mais aussi on y trouve les marques évidentes d'une loi de progrès dont chacun des termes est tellement séparé, tellement différent de celui qui le précède et de celui qui le suit, qu'il est absolument impossible d'établir la moindre transition matérielle entre eux. Ainsi on ne trouve pas la succession par laquelle on peut passer du

minéral à l'animal, de la tortue à l'oiseau, de l'oiseau au quadrupède, de celui-ci à l'homme, etc.; chacun des termes dont nous parlons, apparaît évidemment comme une création particulière et spéciale, dont la raison est en dehors et au-delà des causes qui forment l'ordre circulaire. Il en est de même quant à l'humanité : elle a présenté des états sociaux tellement différens, qu'il est absolument impossible de faire engendrer l'un par l'autre, de considérer l'un comme la conclusion de l'autre. Chacun de ces termes du progrès qui lui est propre, forme une totalité indépendante de ce qui précède et de ce qui suit. Aussi chacun d'eux a été universellement considéré comme l'effet d'une création, ou d'une révélation proposée à l'homme et acceptée par lui. Enfin il suffit que chacun de nous se consulte et se sente pour être assuré qu'il jouit de la liberté de choisir, qu'il choisit, c'est-à-dire qu'il veut. Or, le libre arbitre est la négation directe du fatalisme. Il est donc prouvé, par les faits, que la conclusion philosophique générale du matérialisme est fausse, et, par conséquent, que la doctrine elle-même est un rêve d'esprits malades.

Ainsi, sans quitter le terrain du matérialisme, en poursuivant ses preuves, en se servant des méthodes qu'il préconise, des argumens par le fait, dont il se fait si fort, on a suffisamment

de moyens pour le combattre et le renverser. L'homme qui a été assez malheureux pour être élevé dans cette doctrine, trouvera en elle, s'il ne manque ni de réflexion, ni d'intelligence, tout ce qui est nécessaire pour en sortir. Que serait-ce donc si nous nous occupions de mettre en ligne de compte l'immoralité à laquelle il conclut et la stérilité scientifique qu'on est en droit de lui reprocher?

On a tant de fois et si victorieusement traité la question de l'immoralité de l'athéisme, que nous ne nous y arrêterons pas. Il est sans réponse lorsqu'on lui objecte que devant lui il n'y a ni vice, ni vertu, mais seulement du mal et du bien physiques; que devant lui le vice est le mal physique, et la vertu le bien-être physique; que le bonheur et l'égoïsme sont les seules lois des actes, bien que le désir du bonheur et l'égoïsme dans ce monde ne conduisent qu'aux choses que l'on appelle universellement mauvaises; qu'il est injuste de punir les criminels et de récompenser les bons; car le crime comme la bonté sont des effets involontaires du fatalisme qui gouverne toutes choses, et n'ont d'ailleurs aucune réalité; que les mots justice, estime, charité, etc., etc., sont des mots absurdes et sans but; qu'également les mots de raison, de prévoyance, sont vides de sens, puisqu'il n'y a ni place, ni utilité

à raisonner et à prévoir, dans un ordre de choses complétement fatal, etc., etc. A ces objections, le système ne peut répondre; bien plus, les adeptes qui ont quelque franchise et quelque savoir conviennent de toutes ces conclusions et les érigent même en principe. L'unique axiome de leur morale est de se laisser aller à l'égoïsme des appétits et des passions, ainsi qu'aux faits de ce monde.

On a dit aussi que le matérialisme était stérile sous le rapport scientifique; mais on n'a pas exprimé pourquoi il l'était et devait l'être. C'est ce que nous allons faire de la manière le plus abrégée possible.

Dans cette fin, nous nous placerons au point de vue encyclopédique des sciences. Il faut d'abord se demander ce que l'on doit entendre par une encyclopédie.

L'œuvre encyclopédique a pour but de nous présenter un plan universel des existences composant le monde brut et vivant, et du monde spirituel, telles que nous les connaissons; plan qui serait établi de telle sorte qu'il nous offrirait, si nous n'ignorions rien, un tableau parfaitement conforme à la réalité, et représentant tous les êtres selon l'ordre de leurs fonctions et des rapports qui les font parties harmoniques d'un ensemble admirablement réglé. Toutes choses,

dans ce cas, se trouveraient expliquées et connues. Mais, comme dans l'état actuel nous sommes ignorans en beaucoup de points, un plan universel aura pour résultat de nous offrir le tableau complet de nos connaissances et des lacunes qui existent dans ces connaissances, ou entre les parties connues. Partout où il y a une science, on la trouvera nommée; partout où il y aura une ignorance, on la trouvera également signalée. Il résulte évidemment d'un plan dressé de cette manière l'indication de toutes les lacunes existantes dans la science humaine; et bien plus encore, comme la place de l'inconnue est marquée, comme les rapports de cette inconnue avec ce que nous savons, sont donnés, il en résulte que l'on est mis sur la voie des hypothèses et des recherches propres à combler le *desideratum*.

Telle est incontestablement, à notre avis, l'image que doit présenter une encyclopédie véritable. Or, le matérialisme permet-il d'atteindre à quelque chose de semblable? Hâtons-nous de répondre qu'il ne le permet pas, et nos lecteurs vont tout de suite en apercevoir la raison.

Pour construire un pareil édifice, il faut être dans la vérité; or, comme nous l'avons vu, telle n'est pas la place qu'occupe le matérialisme. En supposant qu'il se livre à cette tentative, il serait contraint, par les conditions de doctrine qui lui

sont propres, d'abord de tout expliquer, c'est-à-dire de ne rien ignorer; ensuite de montrer toutes choses sous l'aspect d'une succession de causes qui ont été effets, et d'effets qui seront causes, de manière à présenter un cercle parfait dont tous les points seraient également indiqués, également connus, également prouvés, également visibles. Or, c'est ce qui lui est impossible; et cette impossibilité est bien manifeste, puisqu'aucun matérialiste n'a essayé de réaliser cette tentative.

Pour engendrer des idées scientifiques, c'est-à-dire une classification des problèmes et des hypothèses d'où naissent les spécialités de connaissances, il faut se placer dans le principe même d'engendrement des faits. Or, lorsque ce principe est inconnu, comment le matérialisme s'y placerait-il sans nier sa propre doctrine? Pour lui, en effet, rien ne doit être inconnu; à ses yeux, dans le rapport de la cause à l'effet, tout est successif, tout est matériel, tout est sensible et connu. Aussi, au contraire de tous les inventeurs, il ne se place pas du côté où ce principe d'engendrement serait d'une nature invisible; il se pose dans celui où il croit l'avoir aperçu, comme nous allons le voir.

Nous possédons le plan de plusieurs essais encyclopédiques faits au point de vue que nous signalons, entre autres celui de Bacon, bien que Bacon

ne fût point un homme irréligieux ; celui de d'Alembert, qui n'en est qu'une imitation, celui plus moderne d'A. Comte, etc. ; tous ont uniformément considéré la construction encyclopédique comme une simple question de classification des sciences et de nomenclature ; tous ont adopté un principe purement de convention. Bacon et d'Alembert ont classé nos connaissances d'après les facultés humaines qu'ils ont supposé en être l'origine ; A. Comte, d'après le degré d'avancement *qu'il* croyait y reconnaître. Dans ce tableau, ils n'ont compris, ils n'ont pu comprendre que ce que nous savions. Comment, en effet, déterminer la faculté qui a produit quelque chose que nous ignorons, ou préciser le degré d'avancement de quelque chose que nous ne savons pas ?

Or, la science est stérile toutes les fois qu'elle ne voit qu'elle-même ; toutes les fois que, l'œil fixé sur ses richesses, elle n'aperçoit pas la longue liste de ses ignorances ; toutes les fois que ses regards ne sont pas constamment attachés sur ces innombrables inconnues, dont les unes sont évidemment à jamais insolubles, et dont les autres sont, au contraire, à portée de nos recherches. Pour que la science soit active ou inventive, il faut qu'elle soit mise à même d'agir et d'inventer ; or, pour cela, il n'est qu'un moyen, c'est de lui signaler ses ignorances, et le rapport de ces ignorances avec ses connaissances.

Le matérialisme est incapable de satisfaire à ces conditions, parce que, comme nous venons de le dire, il n'est pas dans la vérité; parce qu'il ne peut rien tenter, dans ce genre, sans se perdre ou se nier lui-même; parce qu'il ne lui est pas permis d'admettre un principe inconnu. En conséquence le matérialisme est stérile sous le rapport scientifique. C'est un parasite qui n'invente rien et se nourrit seulement des biens qu'il n'a pas acquis.

Nous ne pousserons pas plus loin l'examen des assertions qui constituent la doctrine matérialiste. Nous avons mentionné les principales; nous ne pourrions prolonger la discussion sans nous exposer à entrer dans des questions secondaires qui sont comprises dans celles que nous avons traitées, et sans nous livrer par suite à des répétitions inutiles. Nous terminerons donc ici, nous bornant, pour toute conclusion, à rappeler ce qui a été dit.

Nous avons dit que la négation athéiste était l'origine du matérialisme; que la négation dont il s'agit eût été une puérilité sans valeur, si elle n'avait été appuyée d'explications qui montrassent que le monde pouvait se passer de Dieu. Ces explications étant réduites en système, il en résulte le matérialisme. Cette doctrine, avons-nous ajouté, est logiquement forcée de satisfaire à

certaines conditions hors desquelles elle n'existe pas. Si elle est fausse dans une seule de ces conditions, l'athéisme est démontré une erreur. Or, la première et la seconde de ces conditions sont que le monde soit éternel, sans commencement ni fin; nous avons prouvé que cette assertion était fausse. La troisième est que le monde ait été toujours le même; nous avons prouvé que cette troisième assertion était fausse. La quatrième de ces conditions, c'est que l'homme soit un être uniquement passif, et dépourvu de liberté et d'activité; nous avons prouvé que cela encore était faux. La cinquième, c'est que toutes choses obéissent à une loi de fatalité absolue; nous avons encore prouvé qu'en fait cette assertion était fausse. Enfin nous avons montré que le système dont il s'agit était contraire à la morale, et stérile sous le rapport scientifique. Une telle série de condamnations nous dispense de toute réflexion.

Il nous reste à parler de quelques argumens vulgaires sur lesquels se fonde l'athéisme, et par lesquels il se maintient et se propage parmi les gens qui ne font pas profession de science. Voici le premier :

L'on ne croit, dit-on, qu'aux choses que l'on touche, en un mot, aux choses qui tombent sous les sens. Or, on ne voit pas Dieu, on ne le

touche pas, il ne tombe pas sous nos sens. Donc on ne croit pas en Dieu. Ainsi l'on prétend être en droit de ne pas croire à un être parce qu'il est invisible. Or, nous voudrions que, avant de s'attacher à ce singulier argument, l'on se fût occupé de compter si, parmi les choses que tout le monde croit, le nombre des invisibles n'est pas plus grand que celui des visibles. En effet, tout le monde croit à ce qu'un autre dit : or la pensée de cet autre est-elle visible? Tout le monde croit à l'avenir, à la nationalité, au devoir, à la vertu, à la justice, à la fidélité, etc.; or l'avenir, la nationalité, le devoir, sont-ils des choses visibles? Tout le monde croit au système du monde, aux propriétés des nombres, à mille théories; or, tout cela compte-t-il parmi les choses visibles? L'on n'en finirait pas si l'on voulait dénombrer tous les invisibles auxquels on a foi entière, et sur lesquels toute vie, toute spéculation humaine est fondée; la certitude elle-même n'est point chose visible. Il faut être doué d'une bien grande faculté d'irréflexion pour avancer l'argument dont il s'agit comme chose sérieuse; il faut surtout avoir bien peu de prévoyance pour ne pas craindre que celui qui écoute ne dise en lui-même : Voici un homme qui ne croit qu'à ce qu'il voit : donc il ne croit pas à ma parole, à ma vertu, à ma probité, car il ne les voit pas; donc je ne dois pas croire à sa

parole, à sa vertu, à sa probité, car je ne les vois pas.

La foi, dit saint Paul, est l'argument des choses invisibles. Or, qu'arriverait-il si les hommes un jour venaient à manquer de foi, et n'avoir croyance que dans les choses qui tomberaient sous leurs sens? A l'instant même tous les liens de la société seraient rompus; l'état social, bien qu'il constitue notre premier besoin, notre premier intérêt, deviendrait impossible. Toutes les choses qui s'y rapportent, reposent, en effet, *toujours* sur un invisible, pour lequel on fait les plus grands efforts, pour lequel on dévoue sa vie, auquel on obéit absolument. Figurez-vous un corps d'armée, un bataillon carré, entouré d'ennemis, menacé de toutes parts : qu'arriverait-il si les soldats qui en forment un des côtés, ne croyaient pas à ceux qui en forment un autre, bien qu'ils ne les voient pas? Le bataillon serait dissous, et les hommes qui le composent, au lieu de rester en ordre et de se défendre, prendraient la fuite. C'est ainsi que l'on ne fait, en aucune circonstance, quelque chose de social que par la foi dans ce qui ne tombe pas sous nos sens.

Cependant, si l'on est forcé de reconnaître comme vérité la définition de saint Paul : que la foi est l'argument des choses invisibles, on est obligé de reconnaître, comme conséquence,

que la croyance en Dieu est le fondement de la foi. Qui ne comprendra, en effet, que la confiance en la fidélité et dans les promesses des autres, bien qu'elles soient de l'ordre invisible, repose sur la croyance commune en un être éternel, témoin de nos promesses, de nos engagemens, et qui, en quelque sorte, les sanctionne? Qui ne comprendra que si jamais les hommes n'avaient cru en un Dieu qui lit au fond des cœurs, et tient compte de nos pensées, jamais non plus ils n'eussent cru à aucune chose humaine qu'ils ne pussent pas voir? En effet, que faut-il pour obéir au devoir? Il faut croire qu'on est fonction, ouvrier d'un travail que l'on opère en commun, obligé envers une loi commune que personne ne peut changer, c'est-à-dire qu'il faut croire à une théorie tout entière des choses invisibles, théorie qui part de Dieu et revient à Dieu.

Que les incrédules, auxquels nous nous adressons, veuillent bien méditer ces idées et en poursuivre les conséquences; qu'ils se demandent ce qui résulterait si leur absurde argument était étendu de Dieu à toutes les choses invisibles? ce qui ne pourrait manquer d'arriver, s'il était pendant quelque temps répété sans contradiction. Qu'ils regardent les hommes parvenus, en vertu de cet argument seulement, à douter des choses invisibles. Pour ceux-là, il n'y a plus de sécurité en aucun sens; ils ne croient pas à la

vertu de leurs femmes, à leur paternité, à leurs enfans; ils n'ont pas d'amis; la parole leur paraît un art fait pour dissimuler la pensée; ils trompent tout le monde de peur d'être trompés; ils ne sont pas même sûrs de leur lendemain; aussi ils saisissent le moment présent et le consument dans de sales plaisirs. Que leur importe la patrie, la vertu, l'avenir? ils ne les voient pas: après eux la fin du monde. Aussi jouir du présent, à quelque prix que ce soit, voilà leur morale. Et lorsque quelque infamie les amène devant la justice des hommes pour s'entendre condamner, ils se considèrent comme victimes de la violence, de l'hypocrisie de gens plus habiles qu'eux; car ils ne croient pas à la justice, qui conserve cet être de raison qu'on appelle la société. Qu'on ne s'y trompe pas, s'il n'est guère possible de trouver ailleurs que dans les bagnes, et sur la route de l'échafaud, des hommes qui aient atteint les dernières conséquences de l'incrédulité, on en trouve un grand nombre, en tous lieux, qui sont sur la voie. Du moment où un homme s'est permis de faire un choix dans les invisibles objets de la foi, il n'y a nulle raison pour qu'il s'arrête sur telle croyance plutôt que sur telle autre; et, nous le disons avec une conviction complète, quel que soit cet homme, il suffirait qu'il vécût assez long-temps, ou qu'il réfléchît assez pour qu'il parvînt aux dernières

conséquences de l'incrédulité, c'est-à-dire à la morale en usage dans les bagnes.

Il y a d'autres personnes qui disent qu'elles ne peuvent pas croire en un créateur, parce qu'elles ne peuvent pas admettre un Dieu méchant. Il faudrait, ajoutent-elles, le considérer comme méchant, puisque ce serait à sa volonté qu'on devrait attribuer l'existence du mal. Il n'est point difficile de leur répondre. Sans doute elles trouvent que le libre arbitre, dont l'homme jouit, est un bien; car c'est la cause de sa supériorité sur tous les autres êtres. Or, le libre arbitre ne peut exister qu'à la condition qu'un choix soit proposé; et l'occasion de ce choix se trouve précisément dans cette opposition du bien et du mal, qui est réglée de telle sorte que le bien moral ne s'obtient qu'à l'aide de souffrances physiques, et le bien-être physique, qu'en négligeant la loi du bien moral. Au reste, avec un peu plus de philosophie, on n'eût jamais posé cette puérile objection. Nos lecteurs trouveront, dans la seconde partie de ce traité d'ontologie, la solution de toutes les questions qui peuvent les préoccuper sous ce rapport.

Il y a des savans qui font un autre argument. Ils reconnaissent la nécessité d'une cause première initiale inconnue, qui leur est indispensable pour comprendre l'existence du monde. Mais, disent-ils, cette cause ne tombe pas sous

nos sens, elle n'est pas du nombre des objets que nous puissions étudier, nous ne devons donc pas nous en occuper. Cependant, si vous interrogez ces mêmes savans, ils conviendront avec vous qu'il n'y a, dans l'univers créé, que des fonctions; que l'humanité est une de ces fonctions, et que le plus petit individu joue un rôle qui a une importance proportionnelle dans cette immense hiérarchie. Or, convenant de ces faits, comment ces gens ne voient-ils pas que si chaque espèce de corps, les astres, les planètes, les minéraux, les végétaux, les animaux, obéissent à une loi qui les fait agens de l'ensemble universel, l'homme et l'humanité sont également agens de cet ensemble; que si la gravitation est la loi des corps astronomiques, la morale est la loi des hommes; que cette morale serait sans puissance sur des êtres libres comme nous, si elle n'avait une sanction en Dieu; que cette morale nous étant offerte comme obligatoire, avant de nous y soumettre, avant d'en subir les rigoureux commandemens, nous demanderons d'où elle vient, d'où émane l'autorité qu'on lui attribue, etc.? Et de là découle la nécessité logique de s'occuper de Dieu, et de tenir compte de ses volontés. Les savans qui acceptent Dieu comme cause initiale créatrice, et ne veulent pas s'occuper de lui autrement, ressemblent aux gens qui acceptent un principe et en refusent les consé-

quences, ou qui s'élisent un chef et ne veulent pas lui obéir.

Nous pourrions citer encore en ce lieu plusieurs argumens athéistes, mais ils sont de trop peu de valeur pour que nous osions en parler ici; ce serait y donner une importance qu'ils ne méritent pas, et que n'accordent pas même ceux qui en font usage. Aujourd'hui on ne croit pas en Dieu, soit parce qu'on a eu le malheur d'être mal élevé, soit parce qu'on a eu celui d'avoir trop de confiance en quelques hommes, et toujours par ignorance. On ne persiste guère dans cette croyance lorsqu'on a eu le bonheur d'approcher de la lumière; et si tout le monde ne court pas encore vers le centre d'où rayonnent toutes les vérités, c'est qu'il y en a beaucoup qui redoutent d'être éclairés, et préfèrent conserver le doute plutôt que de renoncer aux mauvaises passions, aux vanités de position dont ils ont pris l'habitude. Aussi, dans le commerce de la vie, on rencontre à tout moment de ces misérables argumentations sans valeur aucune; monnaie fausse, dont les incrédules tâchent de se payer ou de se racheter eux-mêmes aux yeux des autres, mais avec laquelle d'ailleurs ils n'espèrent séduire personne; et nous croyons que ceux qui auront lu tout ce qui va suivre, n'auront aucune peine à renverser les objections que nous passons sous silence.

§ II. — DU PANTHÉISME.

Le panthéisme (1) est la doctrine qui enseigne qu'il n'y a qu'*une seule substance* dans l'univers, ou, en d'autres termes, que *tout est Dieu*. Le juif Spinosa est, dans cette doctrine, le maître des temps modernes; l'école qu'il a fondée, n'a jamais eu tant de disciples qu'aujourd'hui; tous les matérialistes qui, dans un intérêt quelconque, ont jugé nécessaire de se placer sous le respect qu'inspire aux nations le nom de Dieu, qui se sont aperçus qu'il était indispensable d'invoquer ce nom pour s'ouvrir les oreilles du peuple, tous les hommes qui ont voulu autoriser leurs passions et leur dépravation par une doctrine, tous ceux-là se sont faits panthéistes; et le nombre en est grand. Ce système est devenu, en outre, le point de ralliement de tous ces gens, si multipliés aujourd'hui, auxquels des pères matérialistes ont oublié d'enseigner la morale. Quelques uns sont des fous qui répètent des mots et des phrases qu'ils ne comprennent pas, et qui, à force de les répéter, se sont gâté l'intelligence; la plupart ne sont que des matérialistes hypocrites,

(1) De deux mots grecs, πᾶν, qui veut dire tout, et θεός, Dieu.

qui ont pris un masque pour tromper le public, et qui, dans le secret, mènent la vie des bêtes, c'est-à-dire cette vie dont l'instinct et le caprice sont les uniques guides.

La formule panthéistique la plus parfaite est celle de Spinosa. Les modernes n'y ont rien changé, ils ont remplacé seulement quelques mots qui leur semblaient avoir vieilli. Spinosa supposait qu'il n'y avait qu'une substance dans l'univers, un seul être, une seule nature, qui produisait en elle-même, par une action immanente, tout ce qu'on appelle créatures. Cette substance unique, ce seul être, cette seule nature, était Dieu, Dieu qui était simultanément agent et patient, cause et effet, qui ne produisait rien qui ne fût sa propre modification. Cette substance pouvait être conçue comme possédant une infinité d'attributs. Cependant elle en présentait deux principaux : savoir, l'étendue et la pensée, attributs qui étaient nécessairement toujours dépendans l'un de l'autre, puisqu'ils appartenaient à une seule et même substance, puisqu'ils étaient la même chose.

Que disaient les saint-simoniens? Selon eux, il n'y avait aussi qu'une seule substance, qui était Dieu; cette substance unique et universelle présentait deux aspects : celui de l'esprit et celui de la matière; formule qui est rigoureusement la même que celle du juif-hollandais; car, de son

temps, on appelait l'esprit du nom de pensée, et la matière de celui d'étendue.

Il est difficile de dire quel fut le but de Spinosa en imaginant, ou plutôt en renouvelant un système qui, selon l'expression de Bayle, surpasse l'entassement de toutes les extravagances qui se puissent dire; mais il n'en est pas ainsi quant au panthéisme moderne, quant à celui qui a été enseigné avec tant d'éclat, à Paris, sous le nom de saint-simonisme. J'ai connu les principaux fondateurs de cette malheureuse école; j'avais été leur collaborateur, pendant six mois, dans la rédaction d'un journal philosophique; j'étais depuis long-temps l'ami de l'un d'eux, et le médecin de plusieurs; j'ai discuté contre eux, pendant quinze mois, afin de les empêcher de réaliser un projet qui, selon moi, devait les perdre et compromettre quelques idées de réformation politique que nous avions en commun; je n'ai rompu avec eux, en 1829, que lorsque j'ai désespéré de les ramener. Je n'ignore donc rien des motifs qui les ont dirigés; je vais en dire quelques mots. Cette histoire ne sera pas sans intérêt; car la connaissance des raisons secrètes qui ont donné origine à une doctrine a été considérée, de tout temps, comme l'un des plus sûrs moyens d'en apprécier la valeur.

Le panthéisme moderne s'appela saint-simonisme, non pas que Saint-Simon y eût jamais

pensé, mais parce que c'était dans ses écrits que l'on avait trouvé le plus grand nombre d'idées de réformation industrielle que l'on se proposait de propager. Saint-Simon était l'homme qui transmit à la génération moderne la tradition des doctrines des économistes du dix-huitième siècle et de tous ces philosophes réformateurs qui avaient parlé dans les clubs de la révolution, doctrines dont on était alors aussi séparé que si des siècles se fussent écoulés entre la constituante et la restauration. Vingt-cinq années d'agitation et de guerre avaient fait tout oublier.

Depuis un quart de siècle, on ne parlait plus, on ne raisonnait plus en France; on ne faisait qu'agir. Lorsque le retour des Bourbons ramena la paix et donna un peu de liberté à la presse, Saint-Simon en profita pour raviver les doctrines économiques qu'il avait apprises dans sa jeunesse; il reproduisit les pensées de Quesnay, de Boulanger, de Turgot, de Condorcet, etc.; il nous serait difficile d'affirmer s'il y ajouta quelque chose de son propre fonds. Parmi ses écrits, il n'en est qu'un qui nous semble appartenir à lui seul: ce fut celui qu'il dicta sur son lit de mort, où il fait appel au Christianisme, et déclare reconnaître Jésus-Christ comme Fils de Dieu. Il y a bien loin de là au Saint-Simon que l'on a fait connaître au public.

Le but des promoteurs du saint-simonisme,

était de se constituer les maîtres, les chefs d'un système de réorganisation sociale. Pour être maîtres et chefs, il fallait innover. Pour cela, il suffisait d'exploiter une des idées les plus familières de Saint-Simon, celle de l'importance industrielle, importance que dans toutes les doctrines sociales on avait toujours comptée à un rang très secondaire. Il fallait, en un mot, selon leur expression, réhabiliter l'industrie. D'un autre côté, ils apercevaient qu'il ne se faisait rien de social sans une religion. Ainsi, leur conclusion, ou leur but définitif, était de constituer une religion industrielle. Ils ne pouvaient d'ailleurs rien comprendre à la vraie religion; car ils ne croyaient point en Dieu, ils ne croyaient point à la création, à l'âme; ils étaient simplement matérialistes. Ils regardaient la religion comme une institution humaine; ils le prouvaient en donnant la racine de ce mot: il vient de *religare*, disaient-ils, qui veut dire relier, unir. En conséquence de tout cela, ils se dirent que l'industrie était une œuvre matérielle, puis la matière, et qu'il fallait réhabiliter la matière. Ils ne trouvèrent rien de mieux, à cette fin, que d'affirmer que Dieu était matière, par opposition au Christianisme, qui affirmait que Dieu était esprit. La discussion se fixa sur cette question, et les força d'accepter qu'il n'y avait qu'une substance, qui était Dieu, substance ayant deux aspects: l'es-

prit et la matière, c'est-à-dire, au point de vue de l'homme, la science et l'industrie; que l'homme était surtout esprit, et la femme matière; qu'il fallait réhabiliter la femme, c'est-à-dire la rendre libre, l'affranchir du mariage; que le pouvoir social devait être mâle et femelle, composé d'un pape et d'une papesse, etc., etc.; en un mot, successivement, de discussions en discussions, d'objections en objections proposées dans le but d'effrayer les nouveaux sectaires, mais toujours acceptées comme principe du système, ils furent conduits à formuler ce système panthéistique, qu'ils enseignèrent après la révolution de juillet.

Tous les argumens par l'absurde étant ainsi acceptés comme raisonnables, et convertis en axiomes, le panthéisme fut d'abord formulé, en quelque sorte, *à posteriori*, par l'effet de la discussion; puis s'accrut plus tard, selon les besoins, des additions les plus étranges; de telle sorte que cette doctrine devint un assemblage monstrueux de contradictions. *Dieu*, selon leur expression, *était tout; tout était Dieu :* et cependant ils acceptaient le progrès, comme si, une seule substance infinie remplissant ou constituant l'univers, il était possible qu'il en résultât autre chose que l'immobilité absolue. Les accroissemens et les diminutions, en effet, supposent le mouvement; pour qu'il y ait mouvement, il faut

au moins deux existences différentes, savoir : celle du milieu où le mouvement peut avoir lieu, et celle de l'objet qui peut se mouvoir. Quel est, en effet, le signe matériel du mouvement ? C'est le changement de place. Or, ce changement est impossible dans un tout identique et continu ; chaque point de ce tout est nécessairement fixé pour l'éternité dans la même position. Cette absurdité première conduisit les saint-simoniens à une absurdité plus grande encore. Ils admettaient que toutes choses devaient être prouvées par l'histoire progressive du genre humain ; il fallait donc montrer que le panthéisme était la conclusion des temps antérieurs de l'humanité. L'humanité, disaient-ils, avait commencé par le fétichisme ; de là, elle était passée au polythéisme, puis au monothéisme juif ou matérialiste, puis au monothéisme chrétien ou spiritualiste ; elle devait aboutir au panthéisme, c'est-à-dire, à la réunion des deux aspects matériel et spirituel dans une seule adoration.

Après avoir entendu toutes ces belles choses, on leur demandait comment il se faisait que l'humanité eût pu commencer ; comment le tout éternel, infini, pouvait avoir des parties qui ne fussent ni éternelles, ni infinies. A cela, ils répondaient que l'infini avait deux aspects, l'infini et le fini ; et ils fermaient la bouche à leurs adversaires, car il n'y avait rien à dire à des gens

qui ont pris une erreur du langage mathématique pour une vérité de principe ; qui, en un mot, ne comprenaient pas que l'infini représentait l'idée d'une unité, ou d'une totalité à laquelle on ne peut rien ajouter, et dont on ne peut rien ôter. Quant à l'histoire, on les priait de vouloir lire ; mais ils fermaient l'oreille et les yeux. Ainsi ils ne se bornaient pas à se mettre en contradiction avec le bon sens, ils se plaçaient volontairement en opposition même avec les faits historiques. De tout cela, nous avons conclu que les promoteurs du panthéisme moderne ne croyaient pas à la doctrine qu'ils enseignaient, mais seulement aux effets qu'ils en attendaient. Or, quels étaient ces effets? Ils ont assez vécu, ils ont assez agi pour qu'il ne nous reste aucun doute à cet égard : personne même n'en ignore.

Les inventeurs du système se donnèrent le nom de Pères ; ils se formèrent en un collége qu'ils appelèrent sacré ; ils nommèrent un pape : comme il fallait que celui-ci fût mâle et femelle, et que pour le moment ils manquaient de femme, ils confièrent la papauté à deux hommes. Lorsque l'un de ces hommes se retira, l'homme resta seul, et se mit à chercher la femme libre. Ils avaient annoncé qu'ils voulaient améliorer le sort de la classe la plus pauvre et la plus nombreuse. Ils ne pouvaient renoncer à ce principe

de morale politique, emprunté au Christianisme par les économistes du dernier siècle, emprunté à ceux-ci par Saint-Simon, et emprunté par eux à Saint-Simon; ils ne pouvaient y renoncer; car c'est par là qu'ils attiraient et retenaient les dévouemens de quelques hommes plus forts en sentimens qu'en métaphysique. En conséquence, pour réaliser cette promesse, ils demandaient que tous les biens fussent mis en commun; qu'il n'y eût plus qu'un propriétaire, le pape; et qu'une hiérarchie fût organisée pour distribuer les biens et les travaux sous la direction du pape. Ils concevaient, en un mot, l'organisation de la société à l'image de celle d'un régiment. Ils avaient grande pitié des pauvres, et pour ne pas les exploiter, ils les soumettaient à une discipline et à un régime en quelque sorte militaire, sous des chefs élus par les supérieurs. Ils avaient grande pitié des filles publiques; en conséquence, ils supprimaient le mariage, et admettaient que les femmes et les hommes s'uniraient selon leur caprice. On leur demandait ce que deviendraient les enfans : ils les mettaient en commun; au sortir du sein de la mère, ils les mêlaient, de manière à ce que nulle mère ne pût reconnaître le sien, et qu'ignorant quel il était, elle fût forcée d'aimer chacun d'eux à l'égal de celui qu'elle avait mis au monde. Toutes ces choses furent

réalisées dans la société saint-simonienne autant que le permit le milieu où elle cherchait à s'implanter.

Mais comment le panthéisme justifiait-il toutes ces monstruosités? Il est facile de l'expliquer. Le panthéisme n'admet pas de morale, car les hommes étant Dieu, ils ne sont obligés qu'envers eux-mêmes. Aussi, disait le dernier chef des saint-simoniens, *l'égoïsme est divin*. Le panthéisme n'admet pas la liberté; car pour être libre, il faut choisir; et comment choisir, lorsqu'il n'y a qu'une seule chose dans le monde? Devant le panthéisme, il n'y a pas de distinction entre le bien et le mal; car il n'y a pas deux principes, deux buts, mais un seul. Si l'on accepte l'absurdité que nous avons dit être professée par les saint-simoniens, que l'infini est composé de parties finies, on trouve qu'ils ont dû en conclure que chaque partie était une portion de Dieu qui se développait en s'adjoignant d'autres parties. Telle est, en effet, la conséquence qu'ils tirèrent, et d'où ils firent sortir une explication pour sanctifier leurs papes et leur hiérarchie. Ils disaient que les papes *résumaient* en eux tous les grands hommes qui avaient gouverné l'humanité. Ainsi, M. Enfantin *résumait* en lui Moïse, Jésus-Christ, Mahomet et Saint-Simon. Ils induisaient de là, de plus, que les papes étaient la *loi vivante*. Suivant nous, ils auraient dû, pour être tout-à-fait logiciens, con-

clure que le meilleur moyen pour *résumer* les hommes était de les manger. C'était, au reste, la voie de progrès qu'ils assignaient aux animaux.

Nous ne poursuivrons pas plus loin l'exposition de cet assemblage bizarre d'immoralités et de contradictions; nous ne nous occuperons pas même d'y opposer des objections. Nous sommes certain que nos lecteurs éprouveront, en lisant les pages précédentes, le dégoût que nous avons senti en les écrivant. On voit là ce que le panthéisme peut faire. Il n'a pas cette fois manqué d'espérances, ni de zèle, ni même de gens habiles et capables; et l'on voit à quoi il a conclu. Cet exemple n'a cependant point découragé tout le monde; il est encore enseigné comme philosophie, et il est largement pratiqué comme morale.

L'école qui travaille, en ce moment, en France, à propager le panthéisme, a pour chefs MM. P. Leroux et Reynaud, auteurs de l'*Encyclopédie* qui fut appelée d'abord *pittoresque*, et qui est distinguée aujourd'hui par le titre de *nouvelle*. Elle est sortie du saint-simonisme, et n'en diffère, quant à la théorie, qu'en un seul point: c'est qu'elle ne veut point d'unité de pouvoir ou de pape; elle veut le vote universel. A cet égard, ses conclusions paraissent plus rationnelles que celles de ses prédécesseurs. En effet, lorsque l'on admet

que tout est Dieu, il paraît plus conséquent de donner à tous l'attribut d'être la *loi vivante* que de l'accorder à un seul homme uniquement. Ces nouveaux panthéistes enseignent donc, en même temps, le *progrès continu* et le vote universel. Mais, comme leurs prédécesseurs, il leur reste à nous expliquer comment, oui et non, être et ne pas être sont choses identiques; c'est-à-dire, comment il se fait que leur Dieu n'ait jamais été d'accord avec lui-même, que la *loi vivante* ait été constamment divisée contre elle-même; ou enfin comment leur tout, un et inséparable, n'a jamais cessé de présenter le contraire de l'unité, et a toujours été divisé comme s'il était composé de parties diverses et multiples. Mais n'anticipons point, le moment des objections n'est point encore venu.

Le panthéisme qui règne aux Indes, sous le nom de bouddhisme, et celui de Valentin ou des gnostiques, contre lequel saint Irénée écrivit, sont, sans contredit, de beaucoup supérieurs à ce que nous venons de voir. Les contradictions sont moins grossièrement apparentes, plus dissimulées, ainsi que nous allons le montrer.

Les caractères essentiels du Panthéisme indien, étudié sous un rapport tout à la fois théologique, cosmologique, métaphysique et moral, sont :

1° *Panthéisme*. Il existe un esprit universel. Au point de vue théologique, l'esprit universel

est Bouddha ; c'est l'être pur par excellence, l'intelligence suprême qui produit tous les mondes par une irradiation éternelle. Au point de vue métaphysique, l'esprit universel est l'essence absolue, primordiale, dont toutes les existences particulières ne sont que des manifestations, lesquelles manifestations ne sont elles-mêmes que des apparences.

2° *Série perpétuelle de créations et de destructions*. L'esprit universel, qui conserve tout pendant un temps incalculable, reste dans le repos jusqu'à ce que les lois du destin nécessitent une création nouvelle.

3° *Cosmologie*. La terre est partagée en un certain nombre d'îles et de montagnes : au centre est le mont Mérou, autour duquel circulent les astres. Ses flancs, disent les légendes, sont de cristal, de saphir, d'or, d'argent ; il est entouré de sept montagnes d'or et de sept mers dont les eaux sont parfumées. A la moitié de sa hauteur sont les six cieux des désirs. Les êtres qui habitent l'univers peuvent monter par des transmigrations progressives d'un degré inférieur à un degré supérieur, jusqu'à ce qu'ils obtiennent finalement la béatitude du Nirvana, ou de la non-existence, c'est-à-dire d'une existence affranchie de tout ce qui est matériel, et nullement sujette aux impressions de Maya ou de l'illusion. A mesure qu'on s'élève, tout se purifie. Dès le qua-

trième ciel des désirs, les sens n'ont plus d'influence. Au-dessus du monde des désirs est le monde des formes, dans lequel on distingue dix-huit étages superposés; les êtres qui les habitent sont différenciés entre eux par des degrés correspondans de perfection morale, etc.

Dans le temps, il y a des périodes ou *kalpas*, composées d'un grand nombre d'années. Chaque *kalpa* contient quatre époques :

Dans la première, le monde se forme et s'établit. Les êtres sont alors dans la région des formes.

Dans la seconde, la vertu de Bouddha s'affaiblit dans ses manifestations, c'est-à-dire que la lumière qui sort de lui, et qui va défaillant toujours de plus en plus à mesure qu'elle s'éloigne de sa source, commence à se disperser dans l'espace et dans la durée. Les êtres descendent alors du monde des formes dans le monde des désirs.

Dans la troisième, le monde est dans un état stationnaire qui dure un certain temps.

Dans la quatrième, il recommence à déchoir; sa destruction approche, elle est annoncée par des ouragans, des incendies, des cataclysmes qui atteignent un étage du monde, puis un second, puis un troisième. Arrive enfin le grand incendie qui détruit les brutes, les hommes et les génies pervers; le monde est alors remplacé par le vide.

4° *Classification des êtres.* L'univers ou *lokà* est habité par différentes classes d'êtres ; ils sont ou *tchama*, c'est-à-dire reproductions par naissance, ou *roupa*, dieux matériels ou visibles, ou *aroupa*, immatériels et invisibles.

Les premiers ont pour serviteurs de bons et de mauvais génies. Ils ont leur résidence sur la terre et dans les régions atmosphériques, qui comprennent le mont *Mienmo* et les six cieux des *deva*, superposés les uns aux autres, et se surpassant, dans le même ordre, en éclat et en splendeur.

Les seconds occupent les seize cieux plus élevés, jusqu'au vingt-deuxième du Brahma-Loka.

Les troisièmes, les êtres immatériels, qui ont été des sectateurs zélés de la doctrine de Bouddha, occupent les quatre cieux les plus élevés, du vingt-troisième au vingt-sixième.

Il y a aussi huit espèces de démons. Ce sont :

Les *Gandharva*, ou corps odorans, qui ne boivent pas de vin et ne mangent pas de chair ; ce sont les musiciens d'Indra.

Les *Pisâtcha*, qui respirent les esprits animaux des hommes et la vapeur des graines.

Les *Loumbhânda, qui habent genitalia in formâ urnæ* (1).

(1) Nous demandons grâce au lecteur pour ce langage abject et grossier. La pudeur nous ferait un devoir de

Les *Pretâ* ou démons de la faim, qui, dans toute la durée de leurs kalpas, n'entendent parler ni de nourriture, ni d'eau.

Les *Nâga* ou dragons. Ils sont de quatre espèces : ceux qui gardent les palais des dieux, et les soutiennent pour les empêcher de tomber ; ceux qui conduisent les nuages et font tomber la pluie pour l'avantage des hommes ; les dragons de la terre, qui font couler les fleuves et percent les lacs ; ceux qui sont cachés, qui gardent le trésor des rois Tchakravartis et des hommes opulens.

Les *Poutana* ou démons faméliques et fétides ; ce sont eux qui président aux maladies pestilentielles.

Les *Yakeha* ou courageux ; ils sont de trois sortes, ceux de la terre, ceux de l'air et ceux du ciel.

Les *Rackas*, les rapides ou redoutables, parce que leur colère est à craindre.

5° *Incarnation des Bouddhas.* A diverses époques, apparaissent çà et là des manifestations spéciales de la substance absolue d'où tout émane. Les Bouddhas, qui séjournent dans la région indestructible située au-delà de l'espace

supprimer ces expressions, si elles ne se trouvaient pas textuellement dans les livres mêmes que plusieurs écrivains de notre époque osent mettre en parallèle avec les saints évangiles.

lumineux, descendent sur la terre, se revêtent d'un corps et se montrent aux hommes. Il y a aussi des Boddhisatoua qui se manifestent plusieurs fois dans différentes incarnations jusqu'à ce qu'ils atteignent le rang des premiers, pour ne plus se montrer dans le monde. Dans l'âge actuel, quatre Bouddhas ont déjà paru ; le dernier d'entre eux est Shâkia-Mouni ; un cinquième doit encore venir avant la destruction de ce monde.

6° *Définition du bien et du mal.* Le bien, *Nirvriti*, est l'anéantissement ; c'est l'absorption de toutes les facultés dans la contemplation de Bouddha ; c'est l'identification avec la substance absolue, le principe de l'être. Le mal, *Sansara*, est l'existence, car tout ce qui existe est sans réalité ; c'est le produit de l'illusion qui trompe les sens. Le mal, c'est l'action, c'est la pensée, c'est la vie (1).

Les dogmes de Valentin diffèrent considérablement, quant à la forme, de celui dont nous venons de donner une exposition abrégée ; mais ils ont le même fond philosophique, ainsi que l'on va le voir, d'après les généralités que nous extrayons de saint Irénée :

« Les disciples de Valentin racontent, dit ce

(1) Cette Notice sur le boudhisme est extraite d'un article de M. Bazin, inséré dans le t. I[er] de l'*Européen*, 2[e] série, p. 88 et 89.

saint évêque, qu'il existe dans les hauteurs du monde invisible et invariable un *Œon* parfait, existant de toute éternité. Ils l'appellent tantôt *Proarchè*, tantôt *Propator*, tantôt *Bython* (1). Il est incompréhensible, invisible, éternel, non engendré. Il resta dans le repos et le silence pendant des temps immenses. Avec lui était Ennæa, qu'ils appellent aussi *Charis* (la grâce), et *Sigè* (le silence). Il arriva que l'*Œon* suprême, *Bython*, résolut de faire sortir de lui le commencement de toutes choses; et, en conséquence, il émit la prolation (προβολὴν) de ce qu'il voulait emettre, et la déposa comme une semence dans *Sigè* (*quasi in vulvâ ejus*). *Sigè* reçut cette semence; elle devint comme grosse, et elle engendra *Nun* (le temps présent); *Nun*, le semblable et l'égal de son père, *Nun*, qui seul est capable d'atteindre la grandeur de *Bython*. Ils donnent à ce *Nun* les noms de fils unique, de père, de commencement de toutes choses. Ils disent qu'avec lui la vérité fut produite. Lorsque ce premier-né eut senti pour quelle cause il avait été produit, il engendra aussi. Il émit le *Logos* (la raison), et *Zoè* (la vie), qui devait être le père de tout ce qui serait plus tard, l'Archée, la figure de tout le *plèrôma*

(1) Proarchè, signifie commencement; Propator, premier père; Bython, l'abîme.

(l'univers). Par l'union du *Logos* et de *Zoè*, ont été émis l'homme et l'Église (1). »

Il est facile de reconnaître, dans cette exposition, un panthéisme à double substance, dont l'une est active et considérée comme mâle, et l'autre est passive et considérée comme femelle. On donnait souvent à la première les noms d'æther, de lumière, d'archée; à la seconde les noms de ténèbres, de matière, de chaos. Des émanations successivement moins puissantes au fur et à mesure qu'elles s'éloignaient du centre producteur animaient toute cette matière; on avait même cherché à représenter cette hiérarchie de la puissance de l'être lumineux sur les ténèbres, ou de l'activité sur la passivité, par un tableau qui représentait une succession de cercles concentriques. Au centre, la force lumineuse était à son plus haut degré; puis, au fur et à mesure que l'on passait dans un cercle moins rapproché, on la voyait diminuer; les émanations devenaient moins nombreuses, et les ténèbres peu abondantes. Quelle doctrine morale pouvait-il ressortir de là? C'était que, pour rentrer dans le sein de la béatitude éternelle, il fallait s'abstraire de l'illusion qui nous environnait, illusion qui était l'effet des ténèbres qui nous en-

(1) Irenæi adversus hereses lib. Lutetiæ, 1639.

touraient. On ne pouvait échapper à cette illusion que par la connaissance, la méditation et l'impassibilité. On ajoutait que l'Œon suprême avait plusieurs fois détaché des Œons pour apprendre aux hommes la route du bien, c'est-à-dire du bonheur. Plusieurs gnostiques plaçaient Jésus-Christ au nombre de ces Œons. Ainsi, l'analogie avec le bouddhisme est évidente lorsque l'on examine les conséquences de ce panthéisme qui en semble d'abord si éloigné. Il est très probable, en effet, qu'il n'en était qu'une copie, et que la Grèce fut encore, en ce cas, ce qu'elle avait été tant de fois déjà, imitatrice infidèle de la philosophie indienne.

On se demandera peut-être pourquoi les panthéismes anciens, le bouddhisme et le gnosticisme, ne ressemblent point au panthéisme moderne de Spinosa et des saint-simoniens. Il nous semble que cette différence a pour cause le but originel que l'on se proposa en imaginant ces divers systèmes. Les bouddhistes et les gnostiques paraissent s'être proposé surtout de résoudre une question philosophique. Il est certain que les premiers n'ont point déduit toute leur morale de leur enseignement dogmatique. Ils ont conservé tous les préceptes de la morale admise dans la société où ils vivaient ; ils n'ont, en quelque sorte, changé que les formes du culte, en substituant à l'innombrable multitude de pratiques

usitées chez les Brahmines une seule pratique qui peut dispenser de toutes les autres, celle de l'impassibilité absolue ou de la connaissance complète. Quant aux seconds, les gnostiques, ils se proposaient d'unir toutes les doctrines, tous les paganismes qui se partageaient le monde romano-grec de leur siècle, par un savoir supérieur, un syncrétisme qui donnât la théorie de toutes choses, et pût facilement comprendre même les opinions et les croyances les plus dissemblables et les plus opposées. Il n'en était pas de même des spinosistes et des saint-simoniens : ceux-ci voulaient, contre le christianisme, réhabiliter la matière, c'est-à-dire, la chair, et tous les appétits qui en émanent. Ainsi les saint-simoniens disaient que l'acte le plus religieux était l'acte du coït ; il est vrai que les gnostiques n'auraient rien eu à leur opposer à cet égard : les saint-simoniens donnaient le nom de culte religieux aux plaisirs de la table, à ceux des danses voluptueuses, à ceux du bal, etc. ; ils appelaient encore culte les travaux de l'industrie ; ils appelaient les maladies des crises, et la mort un progrès. Ces hommes ont fait preuve d'une effroyable continuité vers leur but. Si l'indignation publique, ou plutôt si le manque d'argent ne les eût pas arrêtés, leur enseignement eût atteint tous les degrés du mal ; ils eussent concentré dans leur unique doctrine, comme dans un pandæmonium,

toutes les abominations qu'on trouve éparses dans l'histoire des erreurs de l'esprit humain, de ces erreurs dont une seule a suffi pour faire condamner universellement les systèmes en apparence les mieux conçus. Mais passons à l'examen des conditions essentielles du panthéisme.

Le panthéiste est obligé de prouver que la contradiction et l'identité sont une seule et même chose, ou, en d'autres termes, que les choses contradictoires ou opposées sont identiques. Il faut donc qu'il démontre que l'activité et la passivité, l'unité et la pluralité, la vie et la mort, le bien et le mal, le noir et le blanc, le mouvement et le repos, l'infini et le fini, le vide et le plein, etc., sont les mêmes choses; il faut qu'il démontre que oui et non sont rien et quelque chose, une seule et même affirmation; que lui et moi, le créateur et la créature, sont un seul et même être, etc. Que s'il ne prouve pas cela, il accorde qu'il y a dans cet univers des choses contradictoires, différentes, et, par suite, qu'il y a plusieurs substances contradictoires et différentes les unes des autres.

Que le panthéiste n'accepte qu'une seule substance, ou qu'il en accepte deux, il est, en vertu du principe premier de son système, astreint aux mêmes obligations logiques essentielles. En effet, supposons qu'il s'agisse d'une variété de pan-

théisme où l'on admet deux substances; nous ferons remarquer que la théorie tout entière roule sur l'histoire que l'on fait de celle des deux substances que l'on appelle active, lumineuse, éthérée, etc. Or, il faut montrer, quant à celle-ci, que l'unité et la pluralité, l'infini et le fini, oui et non, lui et moi, le créateur et la créature, etc., sont une seule et même chose. Le nombre des contradictions dont il faut prouver l'identité est ici moins considérable, mais non moins important.

L'affirmation de l'identité en toutes choses, l'affirmation que les contraires sont mêmes et identiques, étant l'affirmation qui constitue essentiellement le panthéisme, c'est sur cette question qu'il faut juger le système; c'est à cette question qu'il faut le ramener, si l'on ne veut courir le risque d'errer avec lui au milieu d'un dédale de sophismes et d'assertions sans preuves où il se réfugie d'ordinaire quand on l'attaque; c'est sur cette affirmation que nous allons l'examiner.

Est-il vrai qu'il y ait identité partout, et qu'il n'y ait nulle part de différences, d'oppositions ni de contradictions? Il n'y a personne qui ne réponde de suite à cette interrogation par la négative. Il suffit d'ouvrir les yeux et de regarder autour de soi; il suffit de réfléchir un instant sur ce que l'on éprouve soi-même, pour prononcer que cela n'est pas vrai.

Regardez, en effet, autour de vous : vous voyez des choses qui sont immobiles, et d'autres qui se meuvent ; vous voyez des corps inertes qui sont mus, et d'autres qui se meuvent spontanément. Or, le repos et le mouvement sont-ils la même chose? le fait de recevoir le mouvement et le fait de se le donner à soi et aux autres sont-ils identiques?

Le mouvement, et l'espace ou la place où il est opéré, ne sont pas non plus la même chose ; car le mouvement étant le transport d'un corps d'un point de l'espace à un autre, comment un corps changerait-il de place dans l'espace, si ce corps et cet espace étaient un et identiques?

Le mouvement et la vitesse sont-ils la même chose? Ne voyons-nous pas que, lorsqu'un corps cesse d'être mis en mouvement, la vitesse persiste encore long-temps, et se maintiendrait toujours en mouvement si elle ne passait dans le milieu ambiant? Ne voyons-nous pas que la vitesse se perd, et qu'il y a dans l'art mécanique un art pour conserver la vitesse? Or, peut-on dire, dans ce cas, que le corps, le mouvement, la vitesse, le milieu, soient une seule et même chose? N'est-ce pas nier la science physique et l'art mécanique?

Or, il n'est pas un ordre de faits dont l'examen ne donnerait lieu aux mêmes observations. Mais il n'est pas besoin de les étudier avec détail ; un

simple regard suffit. Ne voit-on pas, en effet, au premier coup d'œil, que si toutes ces choses étaient identiques, il faudrait dire que l'homme qui construit une maison, les pierres dont elle est faite et la maison elle-même sont identiques; il faudrait dire que l'assassin et sa victime sont un seul et même être; que la lumière et l'absence de lumière sont une seule et même chose; que le maître et le disciple sont le même être, etc., etc.? Il faudrait, en un mot, nier les sens, la raison et le langage.

Sans aller plus loin, sans plus d'examen, on est donc en droit de dire que l'affirmation essentiellement constitutive du panthéisme est entièrement fausse, et par conséquent que ce panthéisme est une absurdité. Nous ne pouvons, à cette occasion, résister au plaisir de citer un passage de Bayle qui répond directement à la question telle que nous l'avons posée, et dans lequel on trouvera joint au mérite d'une argumentation incontestable celui d'une grande lucidité.

« Considérez avec attention ce que je vais dire, dit Bayle (1) : s'il y a quelque chose de certain et d'incontestable dans les connaissances humaines, c'est cette proposition : *Opposita sunt quæ neque de se invicem, neque de eodem tertio secundum idem, ad idem, eodem modo atque tempore, verè*

(1) Dictionnaire historique et critique, art. *Spinosa*.

affirmari possunt ; c'est-à-dire, on ne peut pas affirmer avec vérité, d'un même sujet, aux mêmes égards, et en même temps, deux termes qui sont opposés ; par exemple : on ne peut pas dire sans mentir *Pierre se porte bien, Pierre est fort malade ; il nie cela et il l'affirme.* Les spinosistes ruinent cette idée, et la falsifient de telle sorte, qu'on ne sait plus où ils pourront prendre le caractère de la vérité ; car, si de telles propositions étaient fausses, il n'y en a point qu'on pût garantir pour vraies. On ne peut donc rien se promettre d'une dispute avec eux ; car s'ils sont capables de nier cela, ils nieront toute autre raison qu'on voudra leur alléguer. Montrons que cet axiome (1) est très faux dans leur système, et posons d'abord pour maxime incontestable que tous les titres que l'on donne à un sujet pour signifier ou ce qu'il fait ou ce qu'il souffre, conviennent proprement et physiquement à sa substance et non pas à ses accidens. Quand nous disons le fer est dur, le fer est pesant ; il s'enfonce dans l'eau, il fend le bois, nous ne prétendons point dire que sa dureté est dure, que sa pesanteur est pesante, etc. ; ce langage serait trop impertinent : nous voulons dire que la substance

(1) Cet axiome que l'on ne peut affirmer, avec vérité, d'un même sujet, des états, des qualités ou des manières d'être opposées.

étendue qui le compose résiste, qu'elle pèse, qu'elle descend sous l'eau, qu'elle divise le bois. De même, quand nous disons qu'un homme nie, affirme, se fâche, caresse, loue, etc., nous faisons tomber tous ces attributs sur la substance même de son âme, et non pas sur ses pensées, en tant qu'elles sont des accidens ou des modifications. S'il était donc vrai, comme le prétend Spinosa, que les hommes fussent des modalités de Dieu, on parlerait faussement quand on dirait : Pierre nie ceci, il veut cela, il affirme une telle chose ; car, réellement et d'effet, selon ce système, c'est Dieu qui nie, qui veut, qui affirme, et par conséquent toutes les dénominations qui résultent des pensées de tous les hommes, tombent proprement et physiquement sur la substance de Dieu : d'où il s'ensuit que Dieu hait et aime, nie et affirme les mêmes choses, en même temps et selon toutes les conditions requises pour faire que la règle que j'ai rapportée, touchant les termes opposés, soit fausse : car on ne saurait nier que, selon toutes ces conditions prises en rigueur, certains hommes aiment et n'affirment ce que d'autres hommes haïssent et nient. — Passons plus avant. Les termes contradictoires, *vouloir* et *ne vouloir pas*, conviennent, selon toutes ces conditions, en même temps à différens hommes ; il faut donc que dans le système de Spinosa, ils conviennent à cette substance unique

et indivisible qu'il nomme Dieu. C'est donc Dieu qui, en même temps, forme l'acte de vouloir, et qui ne le forme pas à l'égard d'un même objet : on vérifie donc de lui deux termes contradictoires, ce qui est le renversement des premiers principes de la métaphysique. — Comme un cercle carré est une contradiction, une substance l'est aussi quand elle a de l'amour et de la haine en même temps pour le même objet. Un cercle carré serait un cercle et il ne le serait pas : voilà une contradiction dans toutes les formes ; il le serait selon la supposition, et il ne le serait pas, puisque la figure carrée exclut essentiellement la circulaire. J'en dis autant d'une substance qui hait et qui aime la même chose ; elle l'aime et ne l'aime pas ; rien ne manque à la contradiction : elle l'aime, car on le suppose ; elle ne l'aime pas, vu que la haine est essentiellement exclusive de l'amour. Voilà ce que c'est que la fausse délicatesse : notre homme ne pouvait souffrir les moindres obscurités ou du péripatétisme, ou du judaïsme, ou du christianisme, et il embrassait de tout son cœur une hypothèse qui allie ensemble deux termes aussi opposés que la figure carrée et la circulaire, et qui fait qu'une infinité d'attributs discordans et incompatibles et toute la variété et l'antipathie des pensées du genre humain, se vérifient tout à la fois d'une seule substance très simple. On dit ordinairement *quot capita*

tot sensus, autant de sentimens que de têtes ; mais, selon Spinoza, tous les sentimens de tous les hommes sont dans une seule tête. Rapporter simplement de telles choses, c'est les réfuter, c'est en faire voir clairement les contradictions ; car il est manifeste, ou que rien n'est impossible; non pas même que deux et deux soient douze, ou qu'il y a dans l'univers autant de substances que de sujets qui ne peuvent recevoir en même temps les mêmes dénominations.

« Mais si c'est, physiquement parlant, une absurdité prodigieuse qu'un sujet simple et unique soit modifié en même temps par les pensées de tous les hommes, c'est une abomination exécrable quand on considère ceci du côté de la morale. Quoi donc? L'être infini, l'être nécessaire, l'être souverainement parfait, ne sera point ferme, constant, immuable! Que dis-je, immuable! il ne sera pas un moment le même ; ses pensées se succéderont les unes aux autres sans fin et sans cesse ; la même bigarrure de passions et de sentimens ne se verra pas deux fois. Cela est dur à digérer, mais voici bien pis : cette mobilité continuelle gardera beaucoup d'uniformité en ce sens, que toujours pour une bonne pensée l'être infini en aura mille de sottes, d'extravagantes, d'impures, d'abominables. Il produira en lui-même toutes les folies, toutes les rêveries, toutes les saletés, toutes les iniqui-

tés du genre humain. Il en sera non seulement la cause efficiente, mais aussi le sujet passif, le *subjectum inhæsionis*; il se joindra avec elles par l'union la plus intime qui se puisse concevoir; car c'est une union pénétrative, ou plutôt une vraie *identité*, puisque le mode n'est point distinct réellement de la substance modifiée. Plusieurs grands philosophes ne pouvant comprendre qu'il soit compatible avec l'être souverainement parfait, de souffrir que l'homme soit si méchant et si malheureux, ont suposé deux principes : l'un bon, l'autre mauvais; et voici un philosophe qui trouve bon que Dieu soit lui-même l'agent et le patient de tous les crimes et de toutes les misères de l'homme. Que les hommes se haïssent les uns les autres, qu'ils s'entr'assassinent au coin d'un bois, qu'ils s'assemblent en corps d'armée pour s'entre-tuer, que les vainqueurs mangent quelquefois les vaincus, cela se comprend, parce qu'on suppose qu'ils sont distincts les uns des autres, et que le tien et le mien produisent en eux des passions contraires. Mais que les hommes n'étant que la modification du même être, n'y ayant par conséquent que Dieu qui agisse, et le même Dieu en nombre qui se modifie en Turc se modifiant en Hongrois, il y ait des guerres et des batailles, c'est ce qui surpasse tous les monstres et tous les déréglemens chimériques des plus folles têtes qu'on

ait jamais enfermées dans les Petites Maisons. Remarquez bien, comme je l'ai déjà dit, que les modes ne sont rien, et que ce sont les substances seules qui agissent et qui souffrent. Ainsi, dans le système de Spinosa, tous ceux qui disent : *Les Allemands ont tué dix mille Turcs*, parlent mal et faussement, à moins qu'ils n'entendent que *Dieu modifié en Allemands, a tué Dieu modifié en dix mille Turcs*; et ainsi toutes les phrases par lesquelles on exprime ce que font les hommes les uns contre les autres, n'ont point d'autre sens véritable que celui-ci : *Dieu se hait lui-même; il se demande des grâces à lui-même, et se les refuse; il se persécute; il se tue; il se mange; il se calomnie; il s'envoie sur l'échafaud*, etc. Un bon esprit aimerait mieux défricher la terre avec les dents et les ongles, que de cultiver une hypothèse aussi choquante et aussi absurde que celle-là.

« Ce serait une phrase impertinente, bouffonne, burlesque, que de dire : la *joie est gaie*, la *tristesse est triste*; c'est une semblable phrase, dans le système de Spinosa, que d'affirmer : l'*homme pense*, l'*homme s'afflige*, l'*homme se pend*, etc. : toutes ces propositions doivent être dites de la substance dont l'homme n'est que le mode (1). Comment a-t-on pu imaginer qu'une

(1) C'est-à-dire que selon Spinoza on devrait dire la *pensée pense*, *l'affliction s'afflige*, etc.

nature indépendante, qui existe par elle-même, et qui possède des perfections infinies, soit sujette à tous les malheurs du genre humain ? Si quelque autre nature la contraignait à se donner du chagrin, à sentir de la douleur, on ne trouverait pas si étrange qu'elle employât son activité à se rendre malheureuse ; on dirait : Il faut bien qu'elle obéisse à une force majeure ; c'est apparemment pour éviter un plus grand mal, qu'elle se donne la gravelle, la colique, la fièvre chaude, la rage ; mais elle est seule dans l'univers ; rien ne lui commande, rien ne l'exhorte, rien ne la prie. C'est sa propre nature, dira Spinosa, qui la porte à se donner à elle-même, en certaines circonstances, un grand chagrin et une douleur très vive. — Mais, lui répondrai-je, ne trouvez-vous pas quelque chose de monstrueux et d'inconcevable dans une telle fatalité ?

« Les raisons très fortes qui combattaient la doctrine, que nos âmes sont une portion de Dieu, ont encore plus de solidité contre Spinosa. On objecte à Pythagoras, dans un ouvrage de Cicéron, qu'il résulte de cette doctrine trois faussetés évidentes : 1° que la nature divine serait déchirée en pièces ; 2° qu'elle serait malheureuse autant de fois que les hommes ; 3° que l'esprit humain n'ignorerait aucune chose, puisqu'il serait Dieu.

« Spinosa s'est embarrassé dans une hypothèse qui rend ridicule tout son travail. Premièrement, je voudrais savoir à qui il en veut, quand il rejette certaines doctrines, et qu'il en propose d'autres. Veut-il apprendre des vérités? Veut-il réfuter des erreurs? Mais est-il en droit de dire qu'il y a des erreurs? Les pensées des philosophes ordinaires, celles des juifs, celles des chrétiens, ne sont-elles pas des modes de l'être infini, aussi bien que celles de son éthique? Ne sont-elles pas des réalités aussi nécessaires à la perfection de l'univers que toutes ses spéculations? N'émanent-elles pas de la cause nécessaire? Comment donc ose-t-il prétendre qu'il y a là quelque chose à rectifier? En second lieu, ne prétend-il pas que la nature, dont elles sont des modalités, agit nécessairement; qu'elle va toujours son grand chemin; qu'elle ne peut ni se détourner, ni s'arrêter, ni qu'étant unique dans l'univers, aucune cause extérieure ne l'arrêtera jamais, ni ne la redressera? Il n'y a donc rien de plus inutile que les leçons de ce philosophe. C'est bien à lui, qui n'est qu'une modification de substance, à prescrire à l'être infini ce qu'il faut faire..... Un homme, comme Spinosa, se tiendrait fort en repos s'il raisonnait bien. »

Il n'échappera à personne que l'argumentation de Bayle s'applique aussi rigoureusement au saint-simonisme qu'au spinosisme. On aper-

cevra sans peine, également, que la plupart de ces raisonnemens critiques frappent non moins fortement sur le panthéisme à double substance. Celui-ci, en effet, ne pourrait échapper aux objections qui portent sur l'absurdité qu'il y a à supposer qu'une seule et même substance soit simultanément heureuse et malheureuse, aimant et haïssant, voulant et ne voulant pas, etc.; qu'en prenant le parti d'affirmer qu'il y a une séparation moléculaire dans la substance éthérée, entre celle qui est réunie dans le centre lumineux, et celle qui est descendue dans les ténèbres; mais cette séparation, cet isolement de parties sont choses inadmissibles; car ce serait reconnaître une contradiction à l'unité de substance. Si, en effet, l'être unique pouvait jamais se partager en molécules complétement isolées les unes des autres, ayant des volontés à part, et des qualités différentes, il faudrait accepter qu'il est primitivement composé de molécules semblables. Or, des molécules spirituelles, qu'on nous passe cette singulière expression, à laquelle nous contraint la très singulière doctrine que nous examinons, des molécules spirituelles, disons-nous, constituent autant de petits centres particuliers, et non une seule substance, une seule centralité. Accepter cette opinion, c'est donc nier l'unité de substance spirituelle, c'est nier le panthéisme. Par cette raison, tout argu-

ment qui frappe sur le panthéisme à une substance, porte également sur celui qui est à deux substances. Dans le second, aussi bien que dans le premier, il y a continuité et identité, sans solution, dans la substance active ; c'est toujours elle qui est en même temps le sujet et l'objet de sa propre activité. Mais quittons Bayle, et revenons à notre argumentation personnelle.

De l'affirmation constitutive essentielle du panthéisme, et qui consiste, comme nous l'avons dit, en ce que les contraires sont mêmes, ou, en d'autres termes, en ce que la contradiction est une identité, il résulte des tendances et des déterminations rationnelles et scientifiques, qui méritent d'être examinées avec d'autant plus de soin qu'à elles seules, sans autre aveu, elles suffisent pour faire juger la doctrine des hommes qui les manifestent.

La première de ces tendances, qui résultent nécessairement de l'affirmation de l'identité, se manifeste dans l'usage que les panthéistes font du langage. Ils doivent s'efforcer d'effacer toutes les différences, toutes les oppositions qui forment l'essence du langage. On sait quelle différence existe entre les mots qui expriment des manières d'être actives, et ceux qui expriment un état passif, par exemple, entre le verbe passif et actif, entre le nom d'un être actif et celui d'un être passif, etc. ; entre aimer et être aimé,

entre homme et métal. Ils s'efforcent de faire disparaître cette différence. On remarquera, en effet, dans leurs écrits aussi bien que dans leurs discours, qu'ils passivent ce qui est actif, et activent ce qui est passif. Quant aux attributs, ils font quelque chose d'analogue : ils essaient de les assimiler tous les uns avec les autres ; en conséquence ils les accumulent sur un même sujet, quelque contradictoires même qu'ils paraissent. Les exemples de ce style ne manquent pas dans notre littérature moderne ; il suffira d'ouvrir quelqu'un des livres en vogue, ou quelque feuilleton d'un journal répandu, pour en trouver d'excellens modèles.

Il y a des langues qui se prêtent mieux que d'autres à ces tentatives. La langue française est, de toutes celles qui existent, celle qui y prête le moins ; et après elle l'italien et l'espagnol. L'allemand, au contraire, semble avoir été destiné à parler le panthéisme ; aussi est-il remarquable que presque toute la littérature allemande en est plus ou moins empreinte ; et ceux qui ont suivi les révolutions littéraires de ces derniers temps, ont pu remarquer que c'est par l'imitation des formes germaniques, que le style clair, net et significatif du français a été gâté. La langue allemande est encore dans l'enfance, ou, pour parler en grammairien, elle n'est point encore fixée. Ce n'est point la multitude des mots, ce n'est

point l'inertie de ces mots, cette inertie qui en fait une matière propre à recevoir toute espèce d'impressions, propre à entrer dans tous les genres de combinaisons, ce ne sont point ces choses, dont se louent si haut nos voisins d'outre Rhin, qui font la richesse d'un langage; ce sont les qualités en vertu desquelles elle est un moyen clair et assuré de rapports entre les hommes; en vertu desquelles elle est une méthode qui conduit, de la manière la plus courte, aux meilleures conclusions logiques; en vertu desquelles, enfin, elle est rigoureusement significative. Telles ne sont point les propriétés de l'allemand, si nous nous en fions à ce que nous avons entendu dire. On peut y discourir long-temps, en très beau style, sur une question bien posée, sans rien affirmer, et sans cependant qu'il apparaisse jamais que la phrase ou le discours ne soit pas terminé, bien qu'il n'y ait point de conclusion. Nous avons nous-même lu et relu tels passages traduits de Niebuhr : il y était question d'un problème historique; nous y cherchions une réponse, une solution qu'on semblait promettre; qu'avons-nous trouvé? C'est que l'on n'affirmait rien; on ne disait pas oui; on ne disait pas non; on n'assurait pas même que l'on doutât. Nous avouons que nous avons admiré le talent du traducteur, pour avoir imité son auteur à ce point que l'arrangement de la phrase

française ne permît pas, du premier coup d'œil, de voir qu'elle manquait de la conclusion que commandent les règles de la grammaire. On dit, de l'autre côté du Rhin, que le français est une langue de réalisation; on ajoute que l'allemand est la langue des penseurs; en effet, quand on ne fait que penser, on peut rester dans le vague; mais à quoi bon penser, si ce n'est pour agir, pour réaliser? On dit encore, de l'autre côté du Rhin, que l'on ne peut mentir en allemand. Je le crois bien, car il y est possible de parler pendant un quart d'heure sans rien affirmer; chez nous, au contraire, on est toujours obligé d'affirmer quelque chose, ou le bien, ou le mal; on est positivement méchant ou positivement bon. Or, jusqu'à ce que l'on nous prouve que le panthéisme est vrai, et par conséquent que le mal et le bien sont une seule et même chose, nous aimerons mieux la précision de la langue que nous parlons, que le vague de celle de nos voisins.

C'est à cause même de tous ces défauts de la langue germanique, que nos panthéistes poursuivent comme œuvre première, dans notre patrie, celle de faire parler allemand en français. Mais fussent-ils parvenus à ce point, ils seraient encore loin du dernier résultat logique qu'ils doivent se proposer en cette matière; ils ne pourront se flatter d'un succès complet que lors-

qu'ils auront anéanti toute espèce de langage. L'identité absolue n'a, en effet, pour s'exprimer, besoin que d'un seul mot.

L'affirmation de l'identité dans les choses contraires n'est pas seulement la négation de tout langage, elle est encore la négation de toute science. En effet, toute science repose sur l'admission de plusieurs substances ou de plusieurs forces substantielles essentiellement différentes, non réductibles, et douées de propriétés contradictoires. Ainsi, prenons pour exemple la formule la plus simple, la formule astronomique rédigée par Newton : *Les corps s'attirent en raison directe des masses, et en raison inverse du carré des distances;* les corps y sont considérés comme isolés les uns des autres par un espace qui n'est pas de la substance dont ils sont composés : cette attraction elle-même est quelque chose, puisque l'énergie en est soumise à la distance. Ajoutons que la formule de Newton n'expliquerait rien si l'on n'admettait pas, comme son auteur, que tout corps a reçu une impulsion en ligne droite, et que du mouvement résulte une vitesse qui tantôt augmente, tantôt diminue, en raison de certaines circonstances. Voilà donc deux existences de plus, l'impulsion et la vitesse, existences qui supposent deux nouvelles substances causales. Que si cet exemple ne suffit pas, examinez la théorie chimique : elle repose tout

entière sur l'admission de plusieurs substances différentes, douées de propriétés spéciales, et sur leurs combinaisons diverses, etc. Ainsi, le panthéisme nie la science aussi bien que le langage, ou plutôt, pour parler exactement, la science aussi bien que le langage montrent que le panthéisme est fondamentalement absurde.

Le panthéiste n'a point de principe de certitude ni de *criterium* en aucune chose. Qu'est-ce, en effet, qu'une certitude, qu'un *criterium?* C'est un moyen placé en dehors de nous qui sert de terme de rapport entre les hommes, et auquel chacun peut mesurer ses conceptions et ses actes. Or, pour le panthéiste, il n'y a que la substance unique à laquelle il appartient lui-même; il ne lui est point permis de parler de la certitude des sens, car les sens n'ont rien à voir qui ne soit lui-même et eux-mêmes; de la certitude de la raison, car la raison est lui-même, elle est tout et partout. Aux yeux du panthéiste, il ne peut y avoir de différence entre la veille et le rêve, entre la raison et la folie; car c'est la substance unique et universelle qui éprouve tout cela. Les rêveries de l'homme qui dort et de l'aliéné sont égales aux pensées et aux sensations de l'homme éveillé et jouissant de ses facultés intellectuelles. Que peut-il donc affirmer? Rien, absolument rien. Que peut-il nier? Rien également. Les bouddhistes sont parfaitement consé-

quens lorsqu'ils assurent que tout est illusion et rêverie, et que les hommes éprouvent comme Dieu lui-même une hallucination continuelle et circulaire.

Ce que nous venons de dire, et cependant nous n'avons pas fait valoir l'argument moral, c'est-à-dire l'argument le plus puissant de tous, ne peut servir qu'à ceux qui ne sont point engagés dans le panthéisme, pour les empêcher d'y tomber; mais ces raisons ne seront utiles à aucun de ceux qui ont subi l'espèce de fascination que nous avons décrite. On ne doit rien espérer d'une discussion avec un panthéiste. En effet, vous ne pouvez point lui faire accepter un principe commun qui serve à juger la discussion; vous ne pouvez pas lui faire accepter une certitude qui soit en dehors et de lui-même et de vous. Ajoutez qu'il n'attache pas aux mots et aux rapports que vous établissez entre ces mots la même valeur ni le même sens que vous, et vous comprendrez qu'il vous est impossible de vous entendre jamais avec lui. Si donc vous rencontrez un panthéiste, montrez-le à ceux qui n'ont pas le malheur de l'être, afin de les préserver de ce mal: rendez évidentes ses erreurs logiques, les contradictions de ses discours; dévoilez sa conduite, manifestez ses œuvres, et vous aurez fait tout ce qu'il nous est donné de faire.

Nous ne pousserons pas plus loin cet examen;

le chapitre serait interminable si nous voulions énumérer les innombrables objections que soulève le système. Nous n'avons cependant tenu compte que des variétés les plus importantes de la doctrine; que serait-ce si nous poursuivions le panthéisme partout où il s'est glissé, partout où il s'est fait place, dans les doctrines mystiques de toute espèce qui ont cours aujourd'hui, et dans les déviations multipliées de l'idéalisme allemand !

§ III. — DE L'ÉCLECTISME MODERNE.

L'éclectisme (1) repose sur une seule affirmation essentielle, savoir : que l'étude du *moi* est le point de départ et le fondement de toutes nos connaissances et de toutes nos certitudes. Nous allons développer cette doctrine ; nous en exposerons ensuite l'origine, les analogies, et nous en ferons la critique.

Les auteurs que l'on cite principalement lorsqu'il s'agit d'éclectisme, en France, sont Reid, MM. Royer-Collard et Cousin. Nous allons analyser successivement les travaux de chacun d'eux. C'est, nous le pensons, le meilleur moyen de donner une connaissance exacte de cette philosophie : elle commence en effet dans Reid ; elle continue dans M. Royer-Collard ; elle est achevée, autant qu'elle peut l'être, dans M. Cousin.

C'est par la dissection et l'anatomie, dit Reid en commençant son livre, que l'on parvient à connaître l'organisation et les fonctions du corps humain ; c'est par la même voie que nous pouvons espérer de parvenir à la connaissance de l'esprit, de ses principes et de ses facultés. Il faut l'analyser, le disséquer, pour ainsi dire, si

(1) Eclectisme du mot grec ἐκλέγω, je choisis.

l'on veut en connaître la construction et la constitution (1). Nos sens nous révèlent les objets extérieurs, et notre conscience, les opérations de notre esprit. Voilà tout ce qu'on peut savoir. — Or, il y a deux méthodes pour se former des idées de l'esprit, et en reconnaître les facultés et les actes. La première est la voie de réflexion. Au moment, en effet, où les opérations de l'esprit s'accomplissent, nous en avons conscience, et il est en notre pouvoir de les observer. Cette méthode est la seule qui puisse nous donner des notions exactes de ces opérations. La deuxième voie est celle de l'analogie (2). Ainsi, dès le début, Reid pose comme principe de nos connaissances sur nous-mêmes l'observation des faits de conscience; car c'est ainsi que, dans le langage moderne de l'école, on appelle l'étude des sentimens intérieurs qui accompagnent et que font naître chacune de nos opérations spirituelles. Mais il ne se borne pas à déduire seulement la catégorie des opérations de l'âme, c'est-à-dire ce qui se rapporte à la connaissance de nous-mêmes; il va plus loin, il en déduit les premiers principes de toutes nos connaissances. Pour cela faire, il observe; il remarque que, dans chaque fait de conscience, il y a, outre le sentiment intime

(1) Reid, traduction de M. Jouffroy, t. II, ch. I, p. 14.
(2) *Id.*, t. II, ch. II.

qui nous assure que ce fait est l'effet d'une opération de notre âme, il y a, disons-nous, simultanément celui qui nous assure de quelque existence réelle qui se rapporte à cette opération. En d'autres termes, à chaque opération de notre âme, non seulement la conscience nous rend certains que cette opération est nôtre, mais encore qu'elle est relative à quelque réalité existante, soit comme fait, soit comme principe, en dehors de nous et indépendamment de notre volonté. Ainsi, selon Reid, chaque opération de l'esprit est nécessairement accompagnée d'un double jugement : l'un qui nous rend certains que cette opération est nôtre, l'autre qui nous rend également certains de l'existence quelconque qui est impliquée ou supposée par cette opération.

Non seulement chaque opération de l'esprit, mais encore toute sensation est accompagnée de ce double sentiment.

« Chaque opération des sens (1), dit Reid, renferme un jugement ou croyance aussi bien qu'une simple appréhension ou sensation. Ainsi lorsque je sens à l'orteil la douleur de la goutte, je n'ai pas seulement la notion de cette douleur, mais la double croyance qu'elle existe, et qu'il y a dans mon orteil quelque désordre qui la cause. Cette double croyance n'est point l'effet d'une

(1) Reid, t. II, p. 385.

comparaison d'idées, ni d'une perception de convenance ou de disconvenance ; elle est renfermée dans la nature même de la sensation. — Ces jugemens naturels et primitifs sont des données premières dont la nature a doté l'entendement humain, et ne sont pas moins un présent de la Divinité que les notions ou simples appréhensions (c'est-à-dire sans doute que la faculté de sentir). Ils font partie de notre constitution spirituelle, et sont le point de départ nécessaire de toutes les découvertes de la raison ; ce que nous appelons le sens commun n'est que l'ensemble de ces principes. Ce qui est manifestement contraire à l'un de ces principes est précisément l'absurde. » En d'autres termes, l'âme humaine, outre les facultés de l'entendement et de la volonté (1), est douée d'une autre espèce de facul-

(1) Nous nous servons ici de la division établie par Reid lui-même dans les facultés de l'esprit. Il les divise en celles qui appartiennent à l'entendement et en celles qui appartiennent à la volonté. L'entendement, selon lui, comprend toutes les facultés contemplatives, par lesquelles nous percevons les objets, nous les concevons, nous les appelons, nous les analysons ou les comparons, nous en jugeons et nous en raisonnons. Les facultés contemplatives sont sous la direction des facultés actives, comme le prouvent les mots voir, juger, raisonner, etc. D'ailleurs il ne donne point l'énumération de celles-ci ; et il déclare en outre qu'on ne peut donner une énumération complète des facultés de l'entendement. (Reid, t. III, chap. VI.)

tés primitives, d'où, à l'occasion de chacune de ses opérations, émanent des jugemens instinctifs. La conscience nous rend témoignage de ces jugemens instinctifs en même temps que des opérations de notre âme : mais nous ne sommes pas moins certains des uns que des autres; ils sont aussi incontestables pour nous que le sentiment même. Or, il se trouve que ces jugemens instinctifs, observés, recueillis et formulés, forment une somme de certitudes tant sur nous-mêmes que sur le monde extérieur, ou, pour parler le langage de la philosophie vulgaire, une somme de certitudes logiques, ontologiques, métaphysiques et morales, d'où tout sort, d'où tout émane, sur lesquelles repose toute science et toute pratique.

Tels sont les préliminaires de la philosophie éclectique, tel en est le point de départ; nous y avons insisté peut-être plus qu'il n'était nécessaire, nous avons peut-être trop multiplié les répétitions; mais nous voulions que tout cela fût bien saisi, parce que là est le secret de la doctrine, parce que si l'on ne possède pas parfaitement ces choses, on est incapable de comprendre les travaux de l'école, incapable de reconnaître ses œuvres ni de les apprécier. Nous avons vu que l'étude du *moi* et de ses facultés était, selon Reid, le fondement de toutes nos certitudes. Nous allons voir maintenant quels fruits il en a recueillis.

En vertu des principes posés précédemment, et d'où il résulte que toute opération de l'esprit nous donne la conscience d'une double certitude : l'une, que l'opération est nôtre ; l'autre, que l'opération est relative à une certaine réalité ; en vertu de ce qui est établi à l'égard de ces jugemens instinctifs qui compliquent tout fait de la conscience, et d'où il résulte qu'il y a une somme de certitudes et de principes qui constituent ce que l'on appelle le sens commun, Reid procède à la recherche de quelques axiomes de ce sens commun, ou des principes qu'il prend pour accordés :

« Je prends pour accordé, dit-il (1), que je pense, que je me souviens, que je raisonne, et en général que j'exécute réellement toutes les opérations intellectuelles dont j'ai conscience. — Ce premier axiome posé, avant de passer à un autre, Reid examine la valeur des facultés dont l'exercice est nécessaire à l'établissement de ses axiomes du sens commun. — La conscience est le sentiment intérieur qui accompagne les opérations de notre âme, ajoute-t-il ; chacun se trouve impérieusement forcé de croire au témoignage de sa conscience, et tout ce qu'elle atteste a pour nous l'autorité d'un premier principe. La mémoire est d'une certitude et d'une évidence qui

(1) Reid, t. III, essai 1er, chap. II.

le cèdent à peine à celles de la conscience ; la réflexion est l'acte de l'esprit qui fait attention soit aux opérations présentes, soit à la mémoire. » — Puis il continue : « Je prends pour accordé que toutes les pensées dont j'ai conscience, et dont je me souviens, sont les pensées d'un seul et même principe pensant que j'appelle *moi* ou mon esprit. — Je prends pour accordé qu'il y a des choses qui ne peuvent exister par elles-mêmes, mais seulement dans d'autres choses dont elles sont les qualités et les *attributs*. — La chose quelconque dont elles sont les qualités s'appelle *sujet*. — Ce qui existe par soi-même s'appelle substance. — Je prends pour accordé que la plupart des opérations de l'esprit ont nécessairement un objet distinct de l'opération elle-même. — Je dois également prendre pour accordées, et considérer comme premiers principes, les vérités universellement consenties par les savans et les ignorans, chez tous les peuples, et à toutes les époques. — Exemples de ces vérités : Toute chose qui commence a une fin. — Il y a de bonnes et de mauvaises actions. — Dans les langues qui sont l'image fidèle de la pensée humaine nous trouvons la division de l'actif et du passif, de l'action et de l'agent, celle de la qualité et du sujet, et d'autres encore. »

Reid ne se borne pas à l'énumération de ces quelques axiomes du sens commun. Dans le

même essai (1), il consacre un chapitre tout entier à traiter des *facultés* ou *opérations sociales*, facultés de l'âme dont, dit-il, les philosophes n'ont point encore tenu compte. Il y a, selon lui, des opérations qui sont *solitaires*, ou, en d'autres termes, qui nous supposent seuls avec le monde ; il y en a d'autres qui sont sociales. Ainsi, quand on rend témoignage, quand on demande, quand on compte, quand on interroge, enfin quand on promet, il y a quelque chose de plus que l'entendement et la volonté ; ces actes supposent un état de société et des êtres intelligens. « L'auteur de la nature nous ayant destinés à vivre en société, a pourvu notre entendement de facultés sociales, comme il a placé dans notre cœur des affections sociales. » On trouve une preuve de l'existence de ces facultés dans l'acte de l'enfant qui interroge sa nourrice. Le langage lui-même en fait foi, autrement les verbes n'auraient pas de seconde personne ; il n'y aurait pas de pronom de la seconde personne, ni de vocatif dans les noms. Enfin Reid établit un sens du devoir, un sens moral, une faculté morale, un *sensus recti et honesti*, faculté originelle, en vertu de laquelle l'homme juge de ce qui est bien et de ce qui est mal dans les actions (2). « Elle

(1) Reid, t. III, essai Ier, chap. VIII.

(2) *Id.*, t. VI, essai III, p. 152.

est sans doute, dit-il, d'un rang bien supérieur à toute autre faculté de l'âme; mais entre elle et les sens extérieurs (1), il y a cependant cette analogie frappante, que les sens ne nous donnent pas seulement les notions primitives des diverses qualités des corps, mais qu'ils nous inspirent encore tous les jugemens primitifs que nous portons sur les propriétés de tel ou tel corps déterminé, et que pareillement la faculté morale ne nous donne pas seulement les idées primitives du juste et de l'injuste, du mérite et du démérite, mais qu'elle nous suggère encore tous les jugemens particuliers que nous portons sur la justice et l'injustice de telle action, sur le mérite ou le démérite de tel ou tel caractère. Le témoignage de notre faculté morale, comme celui de nos sens externes, est le témoignage de la nature, et nous avons les mêmes motifs de nous confier à l'un et à l'autre. Les vérités immédiatement attestées par les sens extérieurs sont les premiers principes d'après lesquels nous raisonnons sur le monde matériel, et d'où nous déduisons toute la connaissance physique; les vérités immédiatement révélées par la faculté morale sont de même les premiers principes de tous nos raisonnemens moraux, et la source d'où dé-

(1) Nous n'avons pas besoin de dire que ces sens externes, dont il s'agit ici, sont l'ouïe, la vue, l'odorat, etc.

coule toute la connaissance morale (1). » Reid achève la description de sa faculté morale, en ajoutant que, comme toutes nos facultés, elle se développe par degrés, et que sa vigueur naturelle peut être considérablement augmentée par une culture convenable. Reid s'étend fort longuement sur ce sujet, et laisse apercevoir qu'il est fort embarrassé de concilier l'utilité de l'instruction avec l'innéité spontanée des facultés qu'il admet. Après donc avoir de nouveau posé en principe que toutes les facultés humaines ont leur enfance et leur maturité; pour démontrer que cela est vrai quant aux facultés qu'on pourrait lui contester, telles, par exemple, que son *sensus recti et honesti*, il a recours à la voie de l'analogie. Il demande si quelqu'un conteste que la raison soit une faculté primitive de l'esprit; et comme certain de la réponse de tout le monde, s'assurant par cette question de la victoire sur ses adversaires, il fait observer que la raison croît insensiblement avec l'homme, et se développe par la culture; pourquoi donc n'en serait-il pas ainsi pour la faculté morale ainsi que pour plusieurs autres? Or, il aurait pu se souvenir que, quelque part, lui-même avait dit qu'il ne fallait avoir qu'une faible confiance dans la méthode par analogie, qu'il invoque en ce lieu;

(1) Reid, t. VI, p. 154, 155.

mais le moment des objections n'est pas encore venu.

Dans la longue citation que nous avons extraite des chapitres de Reid sur le sens ou la faculté morale, nos lecteurs ont sans doute remarqué que l'auteur écossais procédait par comparaison avec les sens extérieurs. Ils pourraient en inférer qu'il donne une grande importance à ceux-ci. Il n'en est rien cependant; cet auteur fait un grand usage de la comparaison, et souvent il a recours aux plus vulgaires. Aussi le langage qu'il tient en ce lieu n'est rien de plus qu'un moyen de se faire comprendre; en effet, il affirme positivement que « les sens ne sont pas ce qui sent, mais l'organe par lequel nous sentons (1). » Ailleurs il dit que « Dieu a voulu que notre faculté de percevoir fût limitée et circonscrite par nos organes ou nos sens (2). » Ailleurs enfin il en énumère les erreurs, et démontre que, sans les rectifications opérées par l'esprit sur les sensations, elles seraient pour nous une source perpétuelle de méprises (3). Mais revenons à la démonstration de l'auteur écossais sur les premiers principes ou axiomes du sens commun.

Dans un autre essai (4) plus médité et plus

(1) Reid, t. III, essai II, chap. Ier des organes des sens.

(2) *Idem.*

(3) Reid, lib. II, passim, et t. IV, p. 35.

(4) Essai VI; t. V.

travaillé que celui dont nous avons tiré les citations précédentes, il revient sur les mêmes questions ; il apporte dans l'exposition une précision plus grande, mais qui aussi permet d'apercevoir plus nettement encore le fond de sa doctrine ; nous allons suivre l'auteur dans cette répétition. Nous ne croyons pas inutile d'en extraire quelques passages, afin de caractériser davantage, s'il est nécessaire, aux yeux de nos lecteurs, le véritable caractère de l'école dont nous nous occupons.

« L'une des plus importantes distinctions à faire entre nos jugemens, dit-il (1), c'est que les uns sont intuitifs, et les autres appuyés sur quelques preuves.

« Il n'est pas en notre pouvoir de juger comme il nous plaît : quand l'évidence, réelle ou apparente, se montre à nous, son autorité nous entraîne irrésistiblement. Mais les propositions soumises à notre jugement ne sont pas toutes de la même nature. Les unes sont telles qu'une personne d'un entendement sain peut les saisir et concevoir parfaitement leur signification sans être forcée de les juger vraies ou fausses, probables ou improbables. Le jugement en ce cas demeure suspendu jusqu'à ce que le poids des raisons le fasse pencher d'un côté ou d'un autre.

(1) Essai VI, t. V, p. 69.

« Mais il y a des propositions qui sont crues aussitôt que comprises. Le jugement qui les adopte suit nécessairement la conception qui les saisit ; il est l'ouvrage de la nature, et résulte immédiatement de l'action de nos facultés primitives. Nous n'avons pas besoin de chercher des preuves ni de peser des argumens ; la proposition n'est déduite d'aucune autre ; elle n'emprunte point la lumière de la vérité ; elle la porte en elle-même.

« Dans les sciences, on appelle les propositions de cette dernière espèce des *axiomes ;* partout ailleurs on les nomme *premiers principes*, *principes du sens commun*, *faits primitifs*, *notions communes*, *vérités évidentes par elles-mêmes ;* Cicéron les appelle *naturæ judicia*, *judicia communibus hominum sensibus infixa ;* lord Shaftesbury les exprime par les mots de *connaissance naturelle*, *raison fondamentale* et *sens commun.*

« Ce que je viens de dire suffit pour faire apercevoir une distinction réelle entre les premiers principes ou jugemens intuitifs et ceux qui dérivent du raisonnement et qu'on peut lui rapporter. La faculté de raisonner, c'est-à-dire *de tirer des conséquences de prémisses*, est proprement un art. « Tout raisonnement, dit Locke, est une recherche, et il exige du travail et de l'application. » Il en est de cette faculté comme de celle de marcher : la nature nous excite à marcher,

elle nous en a donné le pouvoir ; cependant nous n'y parvenons que par un fréquent exercice. Après beaucoup d'efforts et des chutes multipliées, après avoir long-temps chancelé, nous marchons enfin. Nous apprenons de même à raisonner.

« Mais la faculté de juger dans les propositions évidentes par elles-mêmes, une fois que nous les avons bien comprises, ressemble plutôt au pouvoir d'avaler notre nourriture. Ce pouvoir est purement naturel ; il est commun à l'ignorant et au savant, à celui qui a reçu le bienfait d'une éducation libérale et à celui qui en a été privé ; il exige la maturité de l'entendement et l'absence du préjugé ; il n'exige rien de plus.

« Nous supposerons donc, et nous prendrons pour accordé qu'il y a des principes évidens par eux-mêmes. Personne, je pense, ne soutient le contraire. S'il se rencontrait un homme qui poussât jusque là le scepticisme, sa maladie serait incurable ; le raisonnement n'aurait sur elle aucune prise. »

Reid divise ensuite ce qu'il appelle les premiers principes, en premiers principes des vérités contingentes, et en premiers principes des vérités nécessaires.

Premiers principes des vérités contingentes selon Reid.

« 1. Tout ce qui nous est attesté par la conscience ou par le sens intime existe réellement. — 2. Les pensées dont j'ai conscience sont les pensées d'un être que j'appelle *mon esprit*, *ma personne*, *moi*. — 3. Les choses que la mémoire me rappelle distinctement sont réellement arrivées. — 4. Nous sommes certains de notre identité personnelle, et de la continuité de notre existence depuis l'époque la plus reculée que notre mémoire puisse atteindre. — 5. Les objets que nous percevons par le ministère des sens existent réellement, et ils sont tels que nous les percevons. — 6. Nous exerçons quelque degré de pouvoir sur nos actions et sur les déterminations de notre volonté. — 7. Les facultés naturelles par lesquelles nous distinguons la vérité de l'erreur ne sont pas délusoires. — 8. Nos semblables sont des créatures vivantes et intelligentes comme nous. — 9. Certains traits du visage, certains sons de la voix, certains gestes, indiquent certaines pensées et certaines dispositions de l'esprit. — 10. Nous avons naturellement quelque égard aux témoignages humains en matière de faits, et même à l'autorité humaine en matière d'opinion. — 11. Beaucoup

d'événemens qui dépendent de la volonté de nos semblables, ne laissent pas de pouvoir être prévus avec une probabilité plus ou moins grande. — 12. Dans l'ordre de la nature, ce qui arrivera, ressemblera probablement à ce qui est arrivé dans des circonstances semblables (1). »

Premiers principes des vérités nécessaires.

« 1. Il y a des principes que l'on pourrait appeler *grammaticaux*, ceux-ci, par exemple : Tout adjectif appartient à un substantif exprimé ou sous-entendu ; il n'y a point de phrase complète sans verbe, etc. — 2. Il y a des axiomes logiques, en voici des exemples : Il n'y a ni vérité ni erreur dans un assemblage quelconque de mots qui ne forment pas une proposition ; toute proposition est vraie ou fausse ; une proposition ne peut pas être vraie ou fausse en même temps ; le raisonnement qui roule dans un cercle ne prouve rien ; tout ce qui peut être affirmé d'un genre peut l'être de toutes les espèces et de tous les individus qui appartiennent à ce genre. — 3. Tout le monde reconnaît qu'il y a des axiomes mathématiques. — 4. Je pense qu'il y a aussi des axiomes de goût..... On appelle avec raison les

(1) Reid, traduct. de Jouffroy, t. V, p. 73-127.

beaux-arts les *arts du goût;* en effet, les principes du *beau* et les principes du *goût* sont les mêmes. Or, on rencontre la même harmonie de principes entre ceux qui les cultivent qu'entre ceux qui cultivent les arts d'une autre espèce; et si ceux pour qui les artistes travaillent, ne partageaient point leurs principes, ils ne pourraient ni comprendre, ni goûter leurs ouvrages..... Les règles fondamentales de la poésie, de la musique, de la peinture, de l'action dramatique, de l'éloquence, n'ont jamais changé et ne changeront jamais..... De même qu'il y a une beauté native dans certaines qualités morales ou intellectuelles, de même il y a une beauté dérivée dans les signes naturels de ces qualités. — 5. Il y a aussi des premiers principes en morale. — 6. La dernière classe des principes à laquelle nous nous arrêterons est celle des principes que nous appelons métaphysiques. » Reid en examine seulement trois; le premier est celui-ci: « Les qualités sensibles qui sont l'objet de nos perceptions ont un sujet que nous appelons *corps*, et les pensées dont nous avons la conscience ont un sujet que nous appelons *esprit.* » Le second des principes mentionnés est cet autre: « Tout ce qui commence à exister est produit par une cause. » Le troisième dont il tient compte est ainsi formulé: « Les marques évidentes de l'intelligence et du dessein dans l'effet

prouvent un dessein et une intelligence dans la cause (1). »

Les citations que nous venons d'emprunter à l'ouvrage de Reid fixent, nous le pensons, d'une manière suffisante, et la doctrine de l'auteur, et le degré d'avancement auquel il l'avait fait parvenir. On remarquera sans doute que Reid a plutôt indiqué que dessiné son système; c'est, en effet, le sentiment qu'on emporte de la lecture de son volumineux ouvrage. L'exposition est lente, diffuse, embarrassée, manquant la plupart du temps de précision. Il semble que l'auteur ait pris la plume avant d'être parfaitement assuré de ce qu'il devait dire, et qu'il cherche en écrivant. Il a eu sans doute la conscience de ce défaut, et le titre modeste d'*Essai* qu'il a donné à ses écrits philosophiques ne nous permet guère d'en douter. La catégorie qu'il donne de ses *jugemens primitifs* ou *naturels*, de ses *axiomes* ou *principes premiers* de l'intelligence, n'est, ainsi que nos lecteurs ont pu le voir, ni suffisamment nette, ni complète, ni bien caractérisée dans les détails; elle prête même quelquefois au ridicule. On aperçoit clairement qu'une analyse plus approfondie réduirait considérablement le nombre des axiomes, les ramènerait à des principes plus généraux et plus primitifs encore en quelque

(1) Reid, trad. de Jouffroy, t. V, p. 128-160.

sorte. En lisant, en un mot, le travail de Reid, il est une analogie qui vous saisit : on ne peut s'empêcher de le comparer à celui des phrénologistes. Reid attribue à l'esprit ce que ces derniers attribuent à la matière cérébrale. Reid et les phrénologistes cherchent également par l'observation à reconnaître des sens internes d'où émanent les déterminations premières de l'intelligence, de la science, de l'art, de la morale. Dans ce but, ils observent également les manières de penser et d'agir des hommes ; et de cet aperçu grossier, ils concluent à la désignation et à la caractérisation des sens. On ne peut, en bonne logique, donner le nom de science à des tentatives de cette espèce. Il n'y a là rien de plus qu'une perpétuelle pétition de principes ; ce n'est rien de plus que conclure de ce que l'homme fait telle chose, à ceci, que l'homme a la faculté de faire cette chose. Aussi, ce qu'il faut retenir des essais de Reid pour arriver, par exemple, à la doctrine de M. Cousin, ce n'est pas la catégorie de facultés qu'il a établies, mais la méthode par laquelle il procède à en faire la recherche. Redisons donc encore une fois, en empruntant ses propres paroles, que « c'est la réflexion ou l'observation attentive des opérations de l'esprit qui constitue le vrai moyen de les connaître..... Cette observation a deux auxiliaires : le langage, qui est l'image fidèle de la pensée ; les actions et

la conduite des hommes (1). » Au reste, l'école écossaise préconise l'observation ou l'expérience, comme la seule méthode qui mérite confiance en toutes choses. Elle autorise sans doute l'emploi de l'analogie et de l'induction, mais elle ne permet pas que l'on donne à ces modes secondaires d'autre point de départ que l'observation ou l'expérience elles-mêmes. On nous demandera peut-être ce qu'elle entend par analogie et induction? Nous répondrons que nous n'en avons trouvé nulle part de définition rigoureuse : ainsi on devra savoir que, chez elle, il faut entendre par analogie une conformité ; et par induction, selon les lieux, tantôt encore une analogie, tantôt une simple conclusion, et surtout l'induction baconnienne. Reid rejette absolument le mode par hypothèse ; il consacre un chapitre tout entier à argumenter contre ce moyen, et conclut par poser pour règle qu'il ne faut croire à aucune. Rien n'est plus propre que cette assertion à mesurer la distance qui sépare sa philosophie, de la philosophie scolastique. En effet, comme celle-ci posait un *criterium* extérieur à l'homme, un enseignement qui ne ressortait pas de lui, elle concluait que l'on devait déduire de cet enseignement des affirmations sur les choses inconnues, c'est-à-dire des hypothèses. L'autre, au contraire,

(1) Reid, t. III, essai 1er, cap. v.

celle dont il s'agit, établissant que l'homme est pour lui-même l'unique source de la vérité, se trouve obligée de récuser tout ce qui n'est pas individuel et personnel, tout ce qui émane d'ailleurs que de la considération de l'homme par lui-même; si elle admettait qu'il pût ressortir, de cette considération, une hypothèse, elle ne pourrait trouver aucun moyen de vérification ailleurs que dans quelque chose d'extérieur à l'homme; or, cela ne serait rien moins que la négation de son principe premier.

Le vague des assertions de l'école écossaise quant aux conséquences à tirer de son principe premier, l'étude des faits de conscience; le défaut de netteté, et, tranchons le mot, l'espèce de grossièreté et le ridicule que présentent la plupart de ses formules primitives de l'intelligence humaine, tous ces vices graves en philosophie, n'ont sans doute point échappé à ceux qui l'ont importée en France. En effet, si, sous leurs mains, elle n'a point éprouvé de changemens quant au point de départ, elle a reçu de grandes modifications quant à la manière dont on en a déduit des conséquences et dont on les a conduites.

M. Royer-Collard, qui fut l'introducteur de cette école en France, avait eu en même temps connaissance des travaux de Kant. Il paraît avoir fait un syncrétisme du principe général de Reid, et de la manière employée par Kant pour déduire

et conclure ; il y a, au reste, entre les systèmes du philosophe de Kœnigsberg et du philosophe écossais un assez grand nombre d'analogies pour qu'il soit facile d'en fonder une troisième qui ressemble à l'un et à l'autre des deux premiers.

Kant aussi pense qu'il y a une certaine somme de jugemens qui nous sont fournis par la nature de l'entendement. Ces jugemens sont *à priori*, *universels* et *nécessaires*. Ils constituent les connaissances pures de toute expérience, antérieures à tout empirisme, qui sont les conditions et les lois de toutes les autres connaissances en général. Dans le langage de l'école, on les appelle *subjectives*, pour indiquer qu'elles émanent de la constitution même du sujet qui les émet, qu'elles lui sont essentielles, et, en quelque sorte, substantiellement immanentes; par opposion à *objectives*, mot par lequel on désigne l'être extérieur, qui est l'objet de ces connaissances (1). L'étude du *moi*, l'étude de la conscience, l'intuition pure, ne sont donc pas moins indiquées dans la doctrine de Kant que dans celle de Reid. Au reste, lorsqu'on lit les fragmens des leçons de M. Royer-Collard, qui nous ont été donnés par M. Jouffroy dans sa traduction de Reid, il est difficile de ne pas croire qu'il n'ait jusqu'à un certain point tiré parti des travaux du philosophe allemand.

(1) Voyez la Notice sur Kant à la fin du volume.

En effet, ainsi que Kant, il commence par établir que la notion de l'espace et celle de temps sont des faits primitifs ou des lois de la pensée humaine, faits ou lois sans lesquels nous ne pourrions connaître l'univers sensible. Il montre ensuite que pour lier les faits il faut que l'esprit trouve en lui-même un principe non pas antérieur, mais supérieur aux sens et à l'expérience. Ce principe est celui de *causation*, ou de causalité, ou de rapport de cause à effet. Selon lui, la notion que nous nous formons d'une cause, est prise dans le sentiment que nous avons de nous-mêmes, et qui nous prouve que nous voulons et pouvons; sentiment que par analogie nous transportons aux faits du monde extérieur, etc. Le principe d'induction, continue-t-on, repose sur celui de causalité. Ce principe repose, en effet, sur deux jugemens : l'univers est gouverné par des lois stables, voilà le premier; l'univers est gouverné par des lois générales, voilà le second. Cela prouve que l'induction, aux yeux de notre professeur, n'est pas autre chose que l'analogie. Celle-ci, en effet, a les bases qu'il assigne et n'en a pas d'autres. M. Royer-Collard passe ensuite à la notion de substance. Il pense que la notion abstraite du moi, généralisée, est notre idée de la substance spirituelle ou de l'esprit; et de là, il fait sortir toute idée de substance. Il passe ensuite à la nature de la durée. Le philosophe de l'école normale la fait

émaner du sentiment simultané de l'identité personnelle et de la succession des opérations. L'action est le résultat de la volonté ; or la conscience nous avertit que cette volonté est toujours nôtre, et la mémoire nous rappelle les volontés successives que nous avons eues. « A chaque instant, dit M. Royer-Collard, je sais que j'agis, et je me souviens que j'agissais tout à l'heure ; et en même temps j'aperçois intuitivement que je suis le même qui agissais tout à l'heure, et qui agis à présent. Je dure donc, par cela seul que je suis un être actif et que mon action se réfléchit sans cesse dans ma conscience et dans ma mémoire. » La notion de la durée personnelle étant acquise, nous sommes forcés de la mettre hors de nous ; nous l'y mettons par une induction nécessaire, comme nous y mettons la causalité et la substance.

Nous ne pousserons pas plus loin l'étude des *Fragmens* de M. Royer-Collard ; nous avons exposé les sujets qui y sont traités et les solutions générales qu'ils y reçoivent. Cet exposé suffit pour prouver que le philosophe français développe l'idée générale systématique de Reid, mais la poursuit à l'aide d'une analyse plus approfondie, qui pénètre plus avant dans le sujet, et aussi en fait ressortir des conséquences plus nettes et mieux suivies. Le procédé adopté par M. Royer-Collard consiste à essayer de montrer

comment l'homme, en s'observant, acquiert une notion sur lui-même, et comment, dès qu'il a acquis cette notion personnelle, il la transporte, par un acte d'analogie ou d'induction nécessaire, en dehors de lui, et l'applique aux faits extérieurs qui tombent sous ses sens. On en doit conclure que les notions que chacun acquiert sur lui-même par sa propre observation intérieure, sont l'unique origine et la condition nécessaire de toutes nos connaissances sur le monde extérieur, sur nos semblables et sur Dieu. Sans ces notions, et par conséquent sans cette conscience intérieure et cette attention intuitive dont personne ne peut nous apprendre l'usage, sans ces notions, nous serions comme des êtres dépourvus de sens, incapables de voir, d'entendre et de comprendre. M. Royer-Collard chicane Fichte, parce qu'il a dit que le *moi* se pose et se crée lui-même. En vérité, nous ne voyons pas une différence réelle entre le *moi* de M. Royer-Collard et le *moi* de l'Allemand Fichte.

M. Cousin succéda à M. Royer-Collard. Il nous a tracé lui-même (1) le plan que l'on doit suivre dans l'exposition de sa doctrine, le plan qu'il prétend avoir suivi lui-même dans l'édification de cette philosophie. Voici les quatre points auxquels, selon lui, on peut ramener tous les

(1) Préface des Fragmens philosophiques, édit. de 1833.

élémens du système, et qui en indiquent la liaison et l'harmonie :

1° La méthode ;

2° L'application de la méthode à cette partie de la philosophie que la méthode même place à la tête de toutes les autres, savoir, la psychologie ;

3° Le passage de la psychologie à l'ontologie et à la haute métaphysique ;

4° Les vues générales sur l'histoire même de la philosophie.

Nous allons suivre ce plan, qui permet jusqu'à un certain point de montrer d'une manière assez claire le point de départ et le développement du système.

1. *De la méthode.* — Ici, comme ailleurs, comme partout, comme toujours, dit M. Cousin, je me prononce pour cette méthode qui place le point de départ de toute saine philosophie dans l'étude de la nature humaine, et par conséquent dans l'observation, et qui s'adresse ensuite à l'induction et au raisonnement pour tirer de l'observation toutes les conséquences qu'elle renferme. La philosophie, comme la vraie physique, ne peut proclamer trop haut l'observation comme son point de départ nécessaire. Elle ne se distingue alors de la physique que par la nature des phénomènes à observer ; les phénomènes propres de la physique sont ceux de la nature extérieure, de ce vaste monde dont l'homme est par-

tie; les phénomènes propres de la philosophie sont ceux de cet autre monde que chaque homme porte en lui-même, et qu'il aperçoit à l'aide de cette lumière intérieure, que l'on appelle la conscience, comme il aperçoit l'autre par ses sens. Les phénomènes du monde intérieur paraissent et disparaissent si vite, que la conscience les aperçoit et les perd de vue en même temps. Il ne suffit donc pas de les observer fugitivement et pendant qu'ils passent sur ce théâtre; il faut les retenir par l'attention, et le plus long-temps qu'il est possible. On peut davantage encore; on peut évoquer un phénomène du sein de la nuit où il s'est évanoui, le redemander à la mémoire, et le reproduire pour le considérer plus à son aise; on peut en rappeler telle partie plutôt que telle autre, laisser celle-ci dans l'ombre pour faire paraître celle-là, varier les aspects pour les parcourir tous, et embrasser l'objet tout entier; c'est là l'office de la réflexion. La réflexion est à la conscience ce que les instrumens artificiels sont à nos sens. Elle nous tient lieu, pour l'étude des phénomènes de notre monde intérieur, de l'expérience que nous appliquons à l'appréciation des faits du monde extérieur. La psychologie est donc le fondement de la philosophie (1).

On voit d'après cet extrait à peu près textuel,

(1) Fragmens, préface de 1833.

que l'observation des faits de conscience est, selon notre philosophe, comme selon Reid et Royer-Collard, le fondement de la philosophie. Il fixe lui-même le but de cette méthode : c'est de chercher l'absolu, sans lequel il n'y a pas de vraie science (1), et le procédé qu'il indique pour tirer l'absolu de l'étude des faits de conscience est l'induction ; car c'est par la connaissance du petit monde, dit-il, que nous arrivons à celle du grand ; nous ne comprenons celui-ci qu'à l'aide de l'autre. D'ailleurs, il repousse le mode par synthèse, il le considère tout au plus comme propre à servir de méthode d'exposition ; encore, dans ce cas même, il préfère que l'on prenne la même marche que l'on a suivie dans l'invention des idées, c'est-à-dire, la voie d'analyse ; il la préfère parce qu'elle reproduit *l'ordre d'invention*, c'est-à-dire, *l'ordre vrai*.

Nos lecteurs aperçoivent déjà sans doute, sans que nous ayons besoin de le leur faire remarquer, que, dans toutes ces choses, le professeur français est fidèle aux principes de l'école écossaise, et qu'il n'en diffère que par la rigueur des méthodes et la netteté des formules. Au reste, il dit quelque part que la philosophie est faite dès que l'on connaît bien les faits de conscience (2).

(1) Fragmens, op. cit., p. 286.
(2) Du fait de conscience, fragmens, p. 241.

M. Cousin donne le nom de méthode psychologique à l'étude que nous venons de décrire. Passons maintenant au deuxième paragraphe indiqué par son plan.

2. Il s'agit ici d'expliquer ce que M. Cousin entend par la psychologie. Ce serait chose assez difficile à établir d'une manière claire et intelligible, si l'on oubliait tout ce qui a été dit dans ce chapitre. La connaissance de l'âme humaine et de ses facultés ne peut ressortir, ainsi que nous l'avons vu, d'ailleurs que de l'observation. L'observation elle-même n'est possible qu'à la seule condition que nous ayons conscience des opérations de l'âme. C'est donc dans l'étude des faits de conscience qu'il faut chercher les bases de la psychologie ; c'est la conscience qui nous révèle quelles sont les facultés de l'âme. Or, dit M. Cousin, je divise tous les phénomènes ou faits de conscience en trois classes, lesquelles se rattachent à trois grandes facultés élémentaires, qui, dans leurs combinaisons, comprennent et expliquent toutes les autres ; ces facultés sont : *la sensibilité*, *l'activité*, *la raison* (1) ; mais que sont la sensibilité, l'activité et la raison?

La sensibilité est la faculté que l'âme a reçue de percevoir les impressions qui lui sont transmises par les sens du corps. L'activité, la sponta-

(1) Fragmens, préface de 1833.

néité, la volonté, sont des synonymes qui expriment une seule et même faculté ; ici les mots se servent à eux-mêmes de définitions ; mais il n'est pas si facile de fixer la signification éclectique du terme raison. Cette expression, dans le langage de M. Cousin, est destinée à exprimer sous une appellation collective, non seulement tous ces jugemens primitifs et nécessaires qui émanent, en quelque sorte spontanément, de la nature de l'âme à l'occasion de ses diverses opérations, et dont parle Reid, jugemens qui sont l'effet de ses facultés essentielles ; mais encore les principes formulés et produits par induction qui en résultent : par exemple, les notions d'espace, de temps, de substance, de causalité, etc., appartiennent à la raison, et en forment le fondement.

Les faits de conscience étant ainsi, selon l'expression de notre écrivain, réduits à trois grandes classes, les faits sensibles, les faits volontaires et les faits rationnels, il fait de chacune de ces classes une entité particulière dont il traite et qu'il analyse de la manière suivante :

Les faits sensibles sont nécessaires, et nous ne pouvons nous les imputer ; et les faits rationnels sont également nécessaires et également indépendans de la volonté. Notre activité seule est volontaire, marquée seule aux yeux de la conscience du caractère de personnalité. La volonté

seule est la personne ou le moi. Ainsi, nous nous trouvons en nous-mêmes entre deux ordres de phénomènes qui ne dépendent pas de notre volonté, et que nous n'apercevons même qu'à la condition de nous en séparer, entre le fait sensible et le fait rationnel.

La raison, continue M. Cousin, est impersonnelle de sa nature ; ce n'est pas nous qui la faisons ; et elle est si peu individuelle, que son caractère est précisément le contraire de l'individualité, savoir, l'universalité et la nécessité, puisque c'est à elle que nous devons la connaissance des vérités nécessaires et universelles, des principes auxquels nous obéissons tous, et auxquels nous pouvons ne pas obéir. Ici, nous ne pouvons nous empêcher de placer une objection qui ne trouverait pas de place ailleurs si nous l'omettions en ce moment.

Nous désirerions que M. Cousin nous eût appris comment, par quoi ou par qui, il sait que ces notions rationnelles sont universelles et nécessaires : où peut-il apprendre qu'elles sont universelles, si ce n'est en allant chercher dans le monde extérieur la preuve qu'elles sont en effet telles ? Où peut-il savoir que ces notions sont nécessaires, si ce n'est en raisonnant sur la science acquise par l'humanité, science qui existe hors de lui, indépendamment de lui, et qui a été acquise autrement que par l'observation de soi-

même? Or, puisque la raison de M. Cousin a besoin pour se connaître comme universelle de se comparer à un monde qui n'est pas elle, il a tort de placer, dans cette raison, le signe de l'universalité. Ce signe est évidemment ailleurs. Mais revenons à notre exposition.

Toutes les lois ou tous les principes de la raison se réduisent à deux, savoir, la loi de causalité et celle de substance. Ce sont là deux lois essentielles et fondamentales dont toutes les autres ne sont qu'une dérivation, un développement dont l'ordre n'est cependant point arbitraire. Ces lois sont absolues ; elles constituent un monde à part qui domine le monde visible, préside à ses mouvemens, le soutient et le porte, mais n'en dépend pas. C'est là ce monde intelligible, cette sphère des *idées* distinctes et indépendantes de leurs sujets internes et externes, que Platon entrevit, et que l'analyse et la psychologie moderne retrouvent encore aujourd'hui dans le fond de la conscience. Les lois de la pensée démontrées absolues, l'induction peut s'en servir sans crainte ; et des principes absolus, obtenus par l'observation, peuvent nous conduire légitimement là où l'observation elle-même n'a plus de prise, c'est-à-dire, à l'idée de cause absolue et de substance absolue (1). Nous verrons plus bas comment

(1) Fragmens, préface de la 1[re] édition.

M. Cousin applique l'induction à ces principes de la raison et quel parti il en tire. Passons maintenant à l'analyse de l'activité.

L'activité ou la volonté est l'origine du sentiment du *moi* : le caractère propre du *moi* est la causalité ou la volonté, puisque nous ne nous rapportons et nous ne nous imputons que ce que nous voulons. Le rapport de la volonté et de la personne n'est pas un simple rapport de coexistence, c'est un véritable rapport d'identité. La volonté est proprement dite l'être de la personne. Un autre aspect de l'activité est la liberté ; mais la liberté n'est pas la même chose que la volonté. Le *moi* ou la volonté n'est que la liberté en acte, mais non la liberté en puissance. La liberté représente l'essence du *moi*, la liberté est l'idéal du *moi*.

La sensation est un phénomène de la conscience aussi incontestable que les deux autres. Or, nul phénomène ne pouvant se suffire à lui-même, la raison qui agit sous la loi de causalité et de substance, nous force à rapporter le phénomène de la sensation à une cause existante, et cette cause évidemment n'étant pas le *moi*, il faut bien que la raison rapporte la sensation à une autre cause. Elle la rapporte donc à une cause étrangère au *moi*, placée hors de sa domination, c'est-à-dire, à une cause extérieure. De là, la notion du *non-moi*, la notion de la passivité, opposée à celle de liberté.

M. Cousin termine son analyse en énonçant que « les rapports de la raison, de l'activité et de la sensation sont tellement intimes, que, l'un de ces élémens donné, les deux autres entrent de suite en exercice, et cet élément, c'est l'activité libre. Sans l'activité libre, ou le *moi*, la conscience n'est pas, c'est-à-dire que les deux autres phénomènes, qu'ils aient lieu ou qu'ils n'aient pas lieu, sont comme s'ils n'étaient pas pour le *moi* qui n'est pas encore. Or, le *moi* n'existe pour lui-même, ne s'aperçoit et ne peut s'apercevoir, qu'en se distinguant de la sensation que par-là même il aperçoit, et qui prend par-là *son* rang dans la conscience. Mais comme le moi ne peut s'apercevoir et apercevoir la sensation, qu'en apercevant, c'est-à-dire, par l'intervention de la raison, principe nécessaire de toute aperception, de toute connaissance, il s'ensuit que l'exercice de la raison est contemporain de l'exercice de l'activité personnelle et des impressions sensibles. *La triplicité de conscience, dont les élémens sont distincts et irréductibles l'un à l'autre, se résout donc dans un fait unique,* comme l'unité de la conscience n'existe qu'à la condition de cette triplicité. De plus, si les trois phénomènes élémentaires de la conscience sont contemporains, si la raison éclaire immédiatement l'activité, qui se distingue alors de la sensation; comme la raison n'est pas autre

chose que l'action des deux grandes lois de la causalité et de la substance, il faut qu'immédiatement la raison rapporte l'action à une cause et à une substance extérieure, le *non-moi*; mais, ne pouvant s'y arrêter, comme à des causes vraiment substantielles, tant parce que *leur* phénoménalité et *leur* contingence manifeste *leur* ôtent tout caractère absolu et substantiel; que, parce qu'étant deux, elles *se* limitent l'une par l'autre et s'excluent ainsi du rang de substance; il faut que la raison les rapporte à une cause substantielle unique au-delà de laquelle il n'y a plus rien à chercher relativement à l'existence, c'est-à-dire, en fait de cause et de substance, car l'existence est l'identité de deux. Donc l'existence substantielle et causatrice, avec les deux causes ou substances finies dans lesquelles elle se développe, est connue en même temps que ces deux causes, avec les différences qui les séparent et le lien de la nature qui les rapproche; c'est-à-dire, que l'ontologie nous est donnée en même temps tout entière, et même qu'elle nous est donnée en même temps que la psychologie. Ainsi, dans le premier fait de conscience, *l'unité psychologique dans sa triplicité se rencontre, pour ainsi dire, vis-à-vis de l'unité ontologique dans sa triplicité parallèle*. Le fait de conscience qui comprend trois élémens internes nous révèle aussi trois élémens externes : tout fait de conscience est

psychologique et ontologique à la fois, et contient déjà les trois grandes idées que la science plus tard divise ou résume, mais qu'elle ne peut dépasser, savoir, l'homme, la nature et Dieu. Mais l'homme, la nature et le Dieu de la conscience ne sont pas de vaines formules, mais des faits et des réalités. L'homme n'est pas dans la conscience sans la nature, ni la nature sans l'homme; mais tous deux s'y rencontrent dans leur opposition et leur réciprocité comme des causes, et des causes relatives, dont la nature est de se développer toujours, et toujours l'une par l'autre. Le Dieu de la conscience n'est pas un Dieu abstrait, un roi solitaire relégué par-delà la création sur le trône désert d'une éternité silencieuse et d'une existence absolue qui ressemble au néant même de l'existence : *c'est un Dieu* à la fois vrai et réel, *à la fois substance et cause, toujours substance et toujours cause, n'étant substance qu'en tant que cause, et cause qu'en tant que substance; c'est-à-dire, étant cause absolue, un et plusieurs, éternité et temps, espace et nombre, essence et vie, indivisibilité et totalité, principe, fin et milieu, au sommet de l'être et à son plus humble degré, infini et fini tout ensemble, triple enfin, c'est-à-dire, à la fois Dieu, nature et humanité. En effet, si Dieu n'est pas tout, il n'est rien;* s'il est absolument indivisible en soi, il est inaccessible, et par conséquent il est in-

compréhensible, et son incompréhensibilité est pour nous sa destruction. Incompréhensible comme formule et dans l'école, Dieu est clair dans le monde, qui le manifeste, et pour l'âme, qui le possède et le sent. *Partout présent, il revient en quelque sorte à lui-même dans la conscience de l'homme, dont il constitue indirectement le mécanisme et la triplicité phénoménale, par le reflet de sa propre vertu et de la triplicité substantielle dont il est l'identité absolue.*

« Arrivée sur ces hauteurs, la philosophie s'éclaircit en s'agrandissant; l'harmonie universelle entre dans la pensée de l'homme, l'étend et la pacifie. Le divorce de l'ontologie et de la psychologie, de la spéculation et de l'observation, de la science et du sens commun, expire dans une méthode qui arrive à la spéculation par l'observation, à l'ontologie par la psychologie, et qui, partant des données immédiates de la conscience dont est fait le sens commun du genre humain, en tire la science, qui ne contient rien de plus que le sens commun, mais l'élève à une forme plus sévère, plus pure, et lui rend compte de lui-même. Mais je touche ici à un point fondamental.

« Si tout fait de conscience contient toutes les facultés humaines, la sensibilité, l'activité libre et la raison, le moi, le non-moi et leur identité absolue; et si tout fait de conscience est égal à

lui-même, il en résulte que tout homme qui a la conscience de lui-même, possède et ne peut pas posséder toutes les idées contenues nécessairement dans la conscience. Ainsi *tout homme, s'il se sait, sait tout le reste,* la nature et Dieu en même temps que lui-même. Tout homme croit à une existence, donc tout homme croit au monde et à Dieu; *tout homme pense, donc tout homme pense Dieu*, si l'on peut s'exprimer ainsi. L'athéisme est une formule vide, une négation sans réalité, une abstraction de l'esprit, l'illusion de quelques sophistes. Mais le genre humain, qui ne renie point sa conscience, et ne se met point en contradiction avec ses lois, connaît Dieu, y croit et le proclame perpétuellement. En effet, le genre humain croit à la raison et ne peut pas ne pas y croire, *à cette raison qui apparaît dans la conscience en rapport momentané avec le moi, reflet pur encore quoique affaibli de cette lumière primitive qui découle du sein même de la substance éternelle, laquelle est tout ensemble substance, cause, intelligence*. Sans l'apparition de la raison dans la conscience, nulle connaissance, ni psychologique, ni encore moins ontologique. La raison est en quelque sorte le pont jeté entre la psychologie et l'ontologie, entre la conscience et l'être; elle pose à la fois sur l'une et l'autre; *elle descend de Dieu, et s'incline vers l'homme; elle apparaît à la conscience comme un hôte qui lui*

apporte des nouvelles d'un monde inconnu dont il lui donne à la fois et l'idée et le besoin. Si la raison était personnelle, elle serait de nulle valeur et sans aucune autorité hors du sujet et du moi individuel. Si elle restait à l'état de substance non manifestée, elle serait comme si elle n'était pas pour le moi qui ne se connaîtrait pas lui-même. Il faut donc que *la substance intelligente se manifeste, et cette manifestation est l'apparition de la raison dans la conscience :* la raison est donc à la lettre une révélation, une révélation nécessaire et universelle, qui n'a manq à aucun homme à sa venue en ce monde : *Illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.* La raison est le médiateur nécessaire entre Dieu et l'homme, ce λόγος de Pythagore et de Platon, ce *verbe* fait chair qui sert d'*interprète à Dieu* et de précepteur à l'homme, *homme à la fois et Dieu tout ensemble.* Ce n'est pas sans doute le Dieu absolu dans sa majestueuse indivisibilité, mais sa manifestation en esprit et en vérité ; ce n'est pas l'être des êtres, mais c'est le Dieu du genre humain. Comme Dieu ne manque jamais au genre humain et ne l'abandonne jamais, le genre humain croit en Dieu d'une croyance irrésistible et inaltérable, et cette unité de croyance est à lui-même sa plus haute unité (1). »

(1) Fragmens, préface de la 1re édition, p. 37, 43.

Voilà un passage qui peut donner une idée de la manière d'écrire et de raisonner propre à M. Cousin, aussi bien que des généralités de son système. Nous n'en avons pas fait l'extrait sans intention ; car, outre qu'il présente un exemple remarquable du style adopté par l'auteur, il exprime aussi les dernières conséquences de la doctrine, celles qui ont donné lieu aux accusations comme aux erreurs les plus graves ; cette citation d'ailleurs nous dispensera d'en faire aucune autre par la suite, car elle prouve tout ce que nous pouvions avoir à cœur de prouver. Nous ignorons si beaucoup de nos lecteurs comprendront cet extrait à la première vue ; il renferme, en effet, plusieurs passages fort obscurs ; et c'est un défaut que le mérite incontestable du style rend particulièrement évident. Quant à nous, nous avons assez compris pour y voir de nombreuses contradictions, des fautes graves de langage, et matière à cette accusation de panthéisme dont l'auteur se défend quelque part avec tant de chaleur, et presque avec indignation. Nous avons souligné plusieurs phrases remarquables sous quelqu'un des trois aspects que nous signalons ; mais nous ne les avons pas toutes soulignées. Nous allons de plus indiquer quelques unes des phrases qui doivent être relevées.

Au commencement de la citation, nous trou-

vons cette affirmation, que la raison et la sensation seraient comme si elles n'étaient pas, si le *moi* ne se connaissait lui-même ; et l'on ajoute que le *moi* se connaît en percevant en même temps la sensation et la raison. Cette double assertion nous semble constituer une contradiction. En effet, ces trois phénomènes, moi, sensation, raison, sont ou simultanés, ou successifs ; s'ils sont successifs, ainsi que le pense M. Cousin, il y en a un nécessairement qui est antérieur aux autres, et alors il fallait nous expliquer comment il avait une existence indépendante de celle des autres, ce que M. Cousin ne fait pas ; si, au contraire, ces trois phénomènes sont simultanés, comment M. Cousin a-t-il pu juger et voir qu'ils sont trois? La simultanéité n'est-elle pas le cachet absolu de l'unité parfaite? La contradiction par laquelle l'auteur débute dans la citation dont nous nous occupons est manifeste ; mais il y en a bien d'autres encore. Dieu, dit M. Cousin, est à la fois substance et cause, toujours substance et toujours cause ; *il n'est substance qu'en tant que cause* ; en un mot, Dieu est *cause absolue*. Voilà des mots qui sont bien malheureusement unis, car par cette union ils impliquent la plus singulière contradiction, la plus étrange impossibilité. En effet, en les prenant pour ce qu'ils sont, c'est-à-dire pour ce qu'ils signifient rigoureusement, on doit en conclure que l'auteur croit

que Dieu est en même temps cause et effet de lui-même, ou, en d'autres termes, en même temps antérieur et postérieur à lui-même; ce qui est le comble de l'absurde. M. Cousin n'a pu vouloir dire une chose pareille, dira-t-on; pourquoi donc alors cette étonnante proposition : Dieu *cause absolue*, et encore celle-ci : *Dieu n'étant substance qu'en tant que cause?* Évidemment on doit en conclure que si Dieu n'était pas cause de lui-même, il n'existerait pas comme substance, etc. Nous en avons dit assez pour faire comprendre où conduit ce langage; passons à un autre sujet. Dieu, dit plus bas l'écrivain des *Fragmens*, est infini et fini tout ensemble, un et plusieurs, triple, c'est-à-dire à la fois Dieu, nature et humanité, etc. Voici des contradictions bien plus extraordinaires encore : comment un même être peut-il à la fois être infini et ne l'être pas, être un et ne l'être pas, etc.? c'est comme si l'on disait que oui et non sont une même chose; c'est, en un mot, nier la langue. Or, si l'on se souvient des caractères que nous avons indiqués comme propres à faire reconnaître le panthéisme, on n'aura pas oublié que l'un de ces caractères est la tentative de prouver que la contradiction est la même chose que l'identité; n'est-ce pas ce que fait M. Cousin en ce lieu? Il ajoute enfin que si Dieu n'est pas tout, il n'est rien. Cette phrase n'est-elle pas suffisamment

claire ; est-il permis de l'écrire lorsqu'on ne veut pas passer pour panthéiste ? Il y a plus, notre auteur a toutes les formes du style panthéistique ; ainsi à tous momens il active les choses passives : « la sensation prend *son* rang ; les causes ont *leur* contingence ; l'unité a *sa* triplicité, etc. » Nous voulons croire que toutes ces choses ne sont que des formes littéraires, mais il n'est pas donné à tous les lecteurs d'être aussi forts ou plus forts que l'auteur, et M. Cousin ne le suppose pas, puisqu'il professe ; il n'est pas donné par suite à tous les lecteurs de voir que de pareilles apparences sont les résultats d'associations de mots toutes matérielles et fort peu philosophiques ; de voir que le langage n'exprime pas la pensée, ou d'apercevoir la pensée à travers l'impropriété des paroles. Le lecteur doit s'en tenir à la lettre, et dans le cas particulier dont il s'agit, il fait bien ; car tout homme qui pose le *moi* comme l'origine de la connaissance doit inévitablement conclure au panthéisme, quoi qu'il fasse et quoi qu'il veuille. C'est ce que nous montrerons plus bas, lorsque nous en serons venus à la critique générale de l'éclectisme.

Aussi devons-nous recueillir avec soin ce que M. Cousin a enseigné de plus remarquable sur le *moi*. La contradiction même que nous avons signalée rend ce travail nécessaire, dussions-nous par là être conduits à reconnaître de nou-

velles contradictions. « Le moi, dit-il, est l'apparition de l'esprit à lui-même, par son activité redoublée en elle-même et retournant à elle-même, c'est-à-dire dans la conscience (1). » Et, quelle est cette action redoublée en elle-même? C'est la réflexion, cette réflexion d'où résulte la conscience, ainsi que nous l'avons vu plus haut. « La réflexion est éminemment libre, dit plus bas M. Cousin. » Ainsi la réflexion pourrait ne pas avoir lieu, et dans ce cas il n'y aurait jamais de moi. Or, pourquoi n'existe-t-il pas d'homme qui n'ait le sentiment du moi, ou, en d'autres termes, pourquoi cette réflexion ne manque-t-elle jamais? M. Cousin nous assure qu'il est impossible qu'elle n'ait pas lieu; il en fait un être libre au plus haut degré, qui *s'arrête et se pose lui-même*, mais ne manque jamais à s'arrêter et se poser. Nous voyons là une contradiction évidente : en effet, si la réflexion est libre, elle doit présenter les caractères de la liberté, qui sont certainement tantôt d'agir et tantôt de n'agir pas. Au contraire, agir toujours, agir inévitablement, sont des caractères auxquels on reconnaît les forces fatales ou non libres. Ainsi dans ce passage M. Cousin convertit encore une contradiction en une identité; il fait de la même faculté une force qui est en même temps libre et

(1) Du fait de conscience, Frag., p. 245.

fatale. — La manière dont il définit le *moi*, dans le passage cité, contient une autre espèce de contradiction. Comment une activité qui ne serait pas composée de parties peut-elle retourner en elle-même ou s'observer elle-même? Si la réflexion est libre, comment est-il possible qu'elle ne constitue pas un être particulier, séparé du moi? Depuis quand la liberté d'action n'est-elle plus le signe positif de l'indépendance et de l'individualité? Si le moi est libre et spontané indépendamment de la réflexion, comme le dit M. Cousin; si la réflexion est également libre et indépendante de l'action spontanée du moi, ce sont nécessairement deux libertés, deux êtres séparés, placés l'un vis-à-vis de l'autre; car, ou la réflexion est un attribut nécessaire du moi, et alors elle n'est pas libre; ou elle est libre, et alors elle n'est point un attribut, mais un être existant par lui-même. Il est impossible d'admettre le contraire sans nier la logique universelle et le langage. Nous pourrions relever un nombre considérable de pareilles contradictions; mais, dans le but que nous nous proposons ici, il suffit des objections qui précèdent, car elles portent sur la généralité même de la doctrine; elles démontrent l'erreur du point de départ, et par suite infirment toutes les conséquences. Examinons cependant ces conséquences.

3. Nous avons maintenant à chercher le pas-

sage de la psychologie à l'ontologie. Par tout ce qui précède nous savons déjà comment on opère ce passage. Nous avons vu que l'observation trouve dans la conscience des notions dont le développement régulier, selon l'expression de notre auteur, dépasse les limites de cette conscience et atteint des existences; notions absolues, qui forment la raison, et dont la psychologie s'occupe; car l'*absolu comme idée, ou dans son rapport avec la raison*, constitue la *psychologie rationnelle* (1). Or, l'*ontologie*, toujours selon la définition de M. Cousin, n'est pas autre chose que l'*absolu, hors de la raison, dans son rapport avec l'existence* (2). Il est difficile d'exprimer plus clairement le système de raisonnement que nous avons vu pratiquer par M. Royer-Collard, et par lequel il conclut de nous à ce qui existe en dehors de nous, ou, en d'autres termes, du subjectif à l'objectif. Au reste, M. Cousin nous donne un exemple de la manière par laquelle il prétend que l'esprit humain procède dans ce genre d'opération dans le tableau suivant (3) :

(1) Programmes sur les variétés absolues, Frag., p. 287.
(2) *Ibidem.*
(3) Programme d'un cours de philosophie, Frag., p. 262.

FAITS CONTINGENS INTERNES.	FAITS NÉCESSAIRES INTERNES OU RATIONNELS.
« 1° Affection ou volition et en général modification déterminée ; rapport : moi.	« Élimination de la modification du moi : dégagement du rapport nécessaire d'attribut à sujet.
« 2° Succession de passions ou de volitions et en général pluralité déterminée. Rapport : moi identique et un.	« Élimination de la pluralité déterminée et du moi identique et un, dégagement du rapport nécessaire de pluralité à unité, de succession à durée.
« 3° Fait volontaire et général, effet voulu déterminé. Rapport : pouvoir et vouloir du moi.	« Élimination de l'effet voulu déterminé et du moi : dégagement du rapport nécessaire de cause à effet.
« 4° Volition intentionnelle et en général direction déterminée du pouvoir volontaire; c'est-à-dire, moyen déterminé; rapport; fin déterminée. »	« Élimination du moyen et de la fin déterminée; dégagement du rapport nécessaire de moyen à fin. »

Ce tableau nous montre comment les éclectiques conçoivent que l'observation intérieure devienne l'origine des notions générales dans lesquelles nous inscrivons toutes nos connaissances sur le monde; il caractérise la séparation qui existe entre cette école et l'ancienne école de philosophie, qui, au contraire, prétend que ces notions sont par abstraction déduites de l'observation de l'extérieur. Mais revenons à l'ontologie de M. Cousin. Il fonde toute l'ontologie sur une seule vérité absolue qui, selon lui, rattache

à l'être, d'une manière également absolue, toutes les vérités du même genre. Cette vérité, qui nous élève immédiatement de l'idée à l'être, des vérités à leur substance, est celle-ci : « que toute vérité suppose un être en qui elle réside, » ou mieux : « que toute qualité suppose un être en qui elle réside, un sujet, une substance. » Il pose ensuite comme axiomes : « que la substance absolue est unique; que la substance est ce qui ne suppose rien au-delà de soi relativement à l'existence; qu'unité, universalité, infinité, éternité, sont des expressions synonymes; que Dieu est l'être unique; que la première partie de la science de Dieu est tout entière dans ces mots : « Dieu est celui qui est. » D'où il suit, continue M. Cousin, que toute connaissance de la vérité est une connaissance de Dieu, et que l'aperception directe de la vérité absolue enveloppe une aperception indirecte et obscure de Dieu lui-même. La vérité absolue étant l'unique moyen de rapprocher l'homme de Dieu, mais en étant le moyen infaillible, puisqu'on ne peut participer à la qualité sans participer à la substance, il s'ensuit que la raison humaine, en s'unissant à la vérité absolue, s'unit à Dieu dans la vérité et vit par elle et dans elle, c'est-à-dire par lui et dans lui, d'une vie absolument opposée à la vie terrestre renfermée dans les limites du contingent. La loi suprême de l'humanité est de s'unir

à Dieu le plus intimement qu'il est possible par la vérité, en la cherchant et en la pratiquant (1). »

Enfin M. Cousin nous avertit que « la seconde partie de la science de Dieu traite des attributs divins et se réduit à la psychologie rationnelle (2); » mais il ne nous dit rien de ces attributs, et par suite nous laisse penser que cette deuxième partie de la théologie doit être conçue à l'image de la psychologie rationnelle de l'homme. Les livres saints disent que Dieu fit l'homme à son image; les éclectiques, au contraire, font Dieu à leur image.

Voilà ce qui forme toute l'ontologie de notre auteur; voilà en quoi consistent toutes les assertions qu'il nous a été possible d'extraire de ses ouvrages comme appartenant positivement à cette division importante de la philosophie. Cela suffit sans doute pour donner une idée de la doctrine professée à l'école normale: par exemple, on y trouve plus qu'il n'est nécessaire pour la condamner comme empreinte de panthéisme. On croirait lire une page de l'un des sectateurs de Buddha. M. Cousin ne veut pas être panthéiste; il paraît croire même qu'il ne l'est pas; mais la logique de son système l'entraîne, et,

(1) Progr. sur les vérités absolues, Frag., p. 306, 311.

(2) *Ibidem.*

malgré lui-même, il abonde dans cette erreur. On peut déduire encore de ces considérations sur Dieu et sur la vérité que tout homme peut posséder la vérité, et par conséquent la révéler; que l'homme a inventé toutes choses, langue, morale; que l'humanité est éternelle, etc., et par conséquent que M. Cousin ne croit point à la révélation, à la création, etc.; mais il serait en droit de commettre une inconséquence nouvelle, et de nier qu'il ait jamais pensé à de pareilles conclusions. Il nous faut donc extraire de ses divers fragmens les assertions diverses qui y sont conformes, assertions par lesquelles on verra que l'auteur a marché dans cette direction aussi loin que le lui permettait la position qu'il occupait dans l'instruction publique. En recueillant ainsi des opinions éparses, nous sortirons sans doute du cadre que, d'après M. Cousin, nous nous étions imposé; mais nous ne pouvons être plus logiciens que la doctrine que nous examinons; nous sommes obligés de la suivre. Le désordre, le défaut de suite, sont l'un des caractères les plus saillans de ce système; et cela s'explique par cela qu'il est fondé sur une seule idée: savoir, les facultés d'un moi qui produit directement et immédiatement toutes choses.

Voici ce qui prouve que M. Cousin fait émaner de l'activité humaine les lois morales et le langage: « Toute institution, dit-il, suppose une puis-

sance d'institution ; or, l'institution, réagissant sur la puissance qui l'institue, la développe, l'étend : de sorte que celle-ci lui doit ses progrès et paraît en dépendre ; mais comme la puissance d'institution a créé l'institution qui la fortifie, il est vrai de dire que c'est à elle-même réellement qu'elle doit tous ses progrès ultérieurs. Ainsi le génie moral dicte les lois qui règlent la moralité et paraissent la faire, quand jamais ces lois n'eussent existé sans lui. » Il en est de même quant au langage : c'est l'activité ou la volonté humaine qui le crée en attachant à chaque geste, à chaque signe qu'elle produit, le sens même qui le lui a fait produire. « Otez l'activité humaine, et cette puissance mystérieuse (du langage) se réduit à rien. Laissez l'activité, au contraire, laissez-lui apercevoir ces cris, ces gestes, qui, tant qu'ils lui sont étrangers, sont insignifians en eux-mêmes ; elle les aperçoit ; bientôt elle va les répéter librement, et par là se les approprier, les rendre significatifs pour elle, qui les comprend parce qu'elle les produit, qui les produit parce qu'elle les répète librement ; car toute répétition volontaire est une véritable production. Voilà les signes inventés ; l'activité n'a plus qu'à les perfectionner, à les modifier, à les varier, à les unir, à en faire à la longue pour la pensée ces moyens de rappel, de communication, ou même de production ultérieure, si ac-

tifs et si puissans, puisqu'ils sont dépositaires de toute l'activité et de toute la puissance de l'intelligence volontaire et libre, dont ils sont à la fois les effets et les instrumens (1). »

Voici un autre passage qui est plus particulièrement relatif à la question de révélation. Il est extrait d'un chapitre ayant pour titre : *Religion, mysticisme, stoïcisme* (2).

« La vie, dit-il, n'est autre chose que la conscience du moi dans son rapport avec le non-moi ou la nature extérieure. Le non-moi est l'indéfini, c'est-à-dire le fini multiplié par lui-même ; le moi est l'individuel, c'est-à-dire le fini redoublé en lui-même. Le moi a beau s'étendre dans le non-moi, lui résister, même le vaincre, il ne sort pas des limites du fini ; les scènes plus ou moins intéressantes de la vie ne dépassent pas le théâtre étroit du monde visible. — Le visible, c'est le fini ; l'invisible, c'est l'infini. Nous saisissons le visible par la conscience et par les sens ; l'*invisible*, qui se dérobe éternellement à toute prise immédiate, *se révèle à l'humanité par la raison*. — La raison est la faculté non d'apercevoir, mais de concevoir l'infini. — Par quoi l'infini se révèle-t-il à la raison ? Par son idée. — Et quelles sont les formes sous lesquelles l'idée

(1) Pensées détachées, Frag., p. 204, 207.
(2) *Ibidem*, p. 217.

de l'infini se présente à la raison humaine? — Les formes du vrai, du bien, du beau. Le vrai, le bien, le beau, voilà les trois *intermédiaires* entre l'homme et l'infini. — Que l'homme par lui-même ne puisse atteindre jusqu'à l'infini; que la portée de sa conscience et de sa sensibilité expire sur les bornes du variable et du fini; qu'un *médiateur* soit nécessaire pour unir ce phénomène d'un jour et celui qui est la substance éternelle, c'est ce dont on ne peut douter. De là la nécessité d'un *terme moyen entre Dieu et l'homme;* de là encore cette nécessité, que ce soit Dieu qui se *manifeste* à l'homme, et que le *terme intermédiaire* vienne de lui pour aller à l'homme, l'homme étant dans une impuissance absolue de créer lui-même l'échelle qui doit l'élever jusqu'à Dieu; de là la nécessité d'une *révélation*. Or, cette *révélation* commence avec la vie *dans* l'individu comme *dans* l'espèce; le *médiateur est donné à tous les hommes;* c'est la lumière qui éclaire tout homme qui vient en ce monde. » C'est la *raison*, ajoute plus bas M. Cousin. Cette théorie, dit-il en terminant, est le fondement du platonicisme et du christianisme. Il l'appelle système religieux rationnel; « rationnel, parce qu'il aboutit à l'infini et à l'éternel. »

Voilà, je crois, une explication assez claire de ce que le professeur de l'école normale entend par révélation. A ses yeux la révélation est

une œuvre humaine. De plus, nous concluons, nous, de ce passage, qu'il ne croit pas que le monde ait commencé. Il n'a, il est vrai, jamais abordé cette question ; mais comment penser à un commencement lorsque l'on ne voit aucun motif pour que ce commencement ait eu lieu, lorsque l'on voit l'homme en rapport direct et immédiat avec l'absolu, avec l'infini, avec Dieu ; rapport sans lequel il n'y aurait pas de liberté dans le monde et sans lequel il manquerait quelque chose à Dieu, c'est-à-dire sa manière d'être rationnelle ? L'éternité de la raison entraîne l'idée de l'éternité de l'humanité, qui la perçoit ; car si elle n'était pas perçue, elle serait comme si elle n'existait pas.

Nous avons vu dans la citation que l'infini se manifeste à l'homme sous trois formes : celles du vrai, du bien et du beau. Un maître des conférences de l'école normale vient de publier un cours de M. Cousin sur ces trois sujets (1) ; nous allons en extraire des définitions qui ne se trouvent pas ailleurs.

Le professeur commence par réduire les catégories de la raison à deux principales, d'où tout émane : celle de causalité et celle de substance.

(1) Cours de M. V. Cousin sur le fondement des idées absolues du vrai, du beau et du bien, publié par M. A. Garnier. Paris, 1836.

la substance ou l'être se manifeste sous trois formes ou en trois idées absolues, comme nous l'avons déjà vu : 1° le vrai, qui comprend la cause comme la substance; 2° le beau; 3° le bien. Le vrai ou la vérité absolue est défini une vérité indépendante de toutes les circonstances de temps et de lieux, et dont le caractère fondamental est l'universalité. Outre ce caractère fondamental, l'universalité et l'indépendance, l'absolu en a un second par rapport à l'intelligence; c'est la nécessité. Les vérités absolues sont à la fois universelles et nécessaires : universelles en elles-mêmes, nécessaires relativement à l'intelligence. Ce sont des notions auxquelles nous ne pouvons nous refuser comme celles d'espace, de temps, d'*infini*, de cause, de substance. — Le beau est un idéal qui est aussi indépendant de toute espèce de représentation que l'idéal des géomètres l'est de toute espèce de figure. Le beau est identique avec le vrai et le bien. L'unité, la proportion, la simplicité, la régularité, la grandeur, la généralité sont les caractères du beau. Trois phénomènes intérieurs s'appliquent et correspondent aux différens caractères de la beauté extérieure : la faculté de représentation, la raison et le sentiment spécial du beau. L'art est la représentation de l'absolu, du général, ou, en d'autres termes, de l'idéal. — Le bien est l'idée absolue d'où découlent les idées de bien et de mal, de

juste et d'injuste, de devoir et de droit; en sorte que l'idée de moralité ou de bien, qui est absolue et nécessaire, engendre le droit naturel ou l'ensemble des devoirs et des droits des hommes les uns à l'égard des autres; le droit naturel à son tour engendre le droit écrit, qui se divise en droit politique, droit civil et droit criminel.

Nous ne ferons aucune réflexion sur ces définitions, que nous avons eu beaucoup de peine d'ailleurs à former avec des fragmens épars dans l'ouvrage. Nos lecteurs remarqueront facilement, sans que nous nous en occupions, qu'elles ne présentent rien du caractère précis que l'on s'attend à trouver dans les formules de ce genre; qu'elles consistent uniquement, si l'on peut parler ainsi, en des additions de mots qui eux-mêmes manquent de définition; qu'elles n'ont aucune signification pratique; que, par exemple, avec la définition du vrai, on serait incapable de prononcer sur une théorie astronomique ou physiologique quelconque, et de même avec les autres dès qu'il s'agirait de choses réelles. Quand on lit ces pages, on s'étonne de l'immense succès de cette philosophie; car on ne peut s'empêcher d'appliquer à chacune d'elles cette phrase proverbiale : *sunt verba et voces, prœtereaque nihil.* Il ne faut pas s'étonner, au reste, après la lecture d'un volume consacré, comme celui dont il s'agit dans le paragraphe précédent, à donner la

définition de trois mots, de trouver un résultat si mince et si incomplet. Cela tient à deux raisons : l'une, que l'écrivain se sert de mots représentatifs d'abstractions sous lesquelles on peut mettre à peu près tout ce qu'on veut ; l'autre, que dans chaque exposition particulière, formant un chapitre, la doctrine tout entière est reproduite ; mais passons à la quatrième division du plan que nous avons emprunté à M. Cousin.

4. Il s'agit ici de recueillir les vues générales de notre professeur sur l'histoire de la philosophie ; nous les tirons d'un cours qu'il a spécialement consacré à ce sujet (1).

La méthode qu'il adopte ne diffère point de celle qu'il emploie partout ailleurs, et sur laquelle il revient toujours. « Il part de la raison humaine, de ses élémens, de leurs rapports, de leurs lois, et cherche le développement de tout cela dans l'histoire. Le résultat d'une pareille méthode, ajoute-t-il, est de démontrer l'identité du développement intérieur de la raison et de son développement historique, l'identité de la philosophie et de l'histoire de la philosophie. »

Pour être fidèle à cette méthode, il faut d'abord rechercher quels sont les élémens ou idées essentielles de la raison. La *raison humaine*,

(1) Cours de l'histoire de la philosophie. Paris, 1828.

continue-t-il, ne conçoit toutes choses que *sous la raison* de deux idées. Examine-t-elle les nombres et la quantité, il lui est impossible d'y voir autre chose que l'unité et la multiplicité. L'un et le divers, l'un et le multiple, l'unité et la pluralité, voilà les idées élémentaires de la raison en matière de nombre. S'agit-il de l'espace, ces élémens sont l'espace borné et l'espace absolu. S'agit-il de l'existence, il y a l'existence absolue et l'existence relative. S'agit-il du temps, il y a le temps déterminé et l'éternité ou *le temps en soi*. Quant aux formes, on trouve les formes finies, et l'infini; quant aux causes, les causes premières et les causes secondes; quant au monde phénoménal, il y a le phénomène et la substance; quant à la pensée, le nécessaire et le contingent, etc. — Chacune de ces propositions a deux termes : l'un absolu, causal, parfait, infini; l'autre imparfait, phénoménal, multiple, fini. Une *analyse savante* identifie tous ces premiers et tous ces seconds termes; en un mot, toutes ces propositions se réduisent à une seule, aussi vaste que la raison et le possible, à l'opposition de l'unité et de la pluralité, de la substance et du phénomène, de l'être et du paraître, de l'identité et de la différence.

Cette réduction acquise, M. Cousin examine le rapport des deux termes. Il prend pour exemple l'unité et la multiplicité, et il en cherche le rap-

port. Il établit d'abord qu'il y a un rapport de coexistence ; car il remarque que si, dans l'essence, l'unité est supérieure à la multiplicité, il y a dans le temps coexistence nécessaire de l'une et de l'autre. Il établit ensuite un second rapport ; celui-ci émane de l'idée cause. Sans une cause absolue, il n'y aurait point de rapport entre cette unité et cette multiplicité ; car c'est la cause qui *crée, produit, manifeste la multiplicité, la variété, la différence*. « Dans le fait, ajoute-t-il, nous trouvons d'abord cette unité (la cause) *enveloppée en elle-même, grosse pour ainsi dire de la différence et de la multiplicité*, sans les avoir produites encore ; puis la variété, la multiplicité, le fini, l'action relative développée, en possession du monde, mais détachée de l'unité ; enfin nous trouvons cette nouvelle unité qui a ressaisi les élémens échappés de son sein, et qui alors se sait elle-même, comme variété et comme unité tout ensemble. Ces catégories si abstraites et si vaines en apparence, c'est la vie de la nature, c'est notre propre vie, c'est la vie de l'humanité, c'est la vie de l'histoire (1). »

Le résultat de l'analyse des élémens de la raison est donc la découverte d'une *triplicité* composée de deux termes, résultat de l'identification précédemment démontrée et du rapport de ces

(1) Histoire de la philosop., 4e leçon, p. 40.

deux termes : « rapport de génération qui tire le second du premier, et qui par conséquent l'y rapporte sans cesse. » M. Cousin applique ce résultat à l'histoire de la philosophie ; car « le but de l'histoire et de l'*humanité* n'est pas autre chose que le mouvement de la pensée, qui, aspirant *nécessairement* à se connaître complétement, et ne pouvant se connaître complétement qu'après avoir épuisé toutes les vues incomplètes d'elle-même, tend, de vue incomplète en vue incomplète, par un progrès mesurable, à la vue complète d'elle-même et de tous ses élémens substantiels successivement dégagés, éclaircis par leurs contrastes, par leurs conciliations momentanées et leurs guerres nouvelles. Tel est le but général de l'histoire et de l'humanité (1). »

D'après cette définition du but, également appliquée à l'histoire et à l'humanité, il nous paraît que M. Cousin ne sait pas parfaitement ce qu'il faut entendre par le mot but. On entend, en effet, en français, par un but, un point placé en dehors de nous, et qu'il nous faut atteindre en parcourant une carrière plus ou moins longue. Le but est autre chose que le mouvement qui y conduit.—Le but de l'histoire et le but de l'humanité ne peuvent non plus être les mêmes. Le but de l'histoire, et par là on entend celui de l'histo-

(1) Hist. de la philos, 6e leçon.

rien, peut être de narrer les actes de l'humanité ; mais le but de celle-ci ne peut pas être de se raconter elle-même à elle-même, ce serait absurde ; mais d'atteindre un certain résultat qui, comme la borne placée au bout de la carrière, est le terme et la fin de ses efforts. Nous renvoyons, au reste, sur ce sujet, M. Cousin au dictionnaire ; il y trouvera que but, *meta* en latin, signifie le point où l'on vise, ou auquel on veut atteindre. — Revenons à notre exposition.

Le but de l'histoire étant défini, ainsi que nous venons de le voir, l'auteur déclare qu'une époque n'est pas autre chose que l'un des élémens de l'humanité développé séparément, et occupant le théâtre de l'histoire pendant un espace de temps plus ou moins considérable. Il divise, en conséquence, l'histoire en trois époques, *ni plus ni moins :* la première où il y a prédominance de l'idée de l'infini, où tout est immobile comme l'absolu, l'unité et l'éternité ; la seconde est celle où le fini, c'est-à-dire la variété, la multiplicité, la différence, dominent ; la troisième est celle où est établi le rapport du fini et de l'infini, c'est-à-dire où la raison se sait elle-même complétement; la dernière est la seule parfaite.

De là, il conclut que l'histoire est le résumé de l'univers, lequel est une *manifestation de Dieu;* que l'histoire, en dernière analyse, n'est pas moins que le dernier contre-coup de l'action di-

vine. La nécessité de ses lois a pour principe Dieu lui-même ; ce que l'on appelle la Providence, c'est Dieu considéré dans son action perpétuelle sur le monde et l'humanité. L'humanité a ses lois nécessaires ; l'histoire, sa nécessité ; car « la Providence, c'est-à-dire Dieu, est l'intelligence dans son essence et son mouvement éternels, et dans ses momens fondamentaux (1). »

Tout est donc nécessaire dans le monde ; cependant M. Cousin prétend n'être pas fataliste : il écarte cette accusation par un argument qui n'a pu le tromper lui-même, car il présente une apparence à peine suffisante pour distraire un instant l'attention ; il donne une définition de la fatalité ; il prétend que l'on doit entendre par là seulement l'action des causes extérieures. Or, sa doctrine établissant que toutes choses viennent au contraire du développement intérieur des facultés propres à la substance absolue, échappe, en effet, à l'accusation d'un fatalisme tel que celui dont il nous donne la formule. Mais nous renvoyons encore une fois l'auteur à la définition du dictionnaire ; nous y lisons que fatalité est synonyme de destinée inévitable. Au reste, il adopte toutes les idées propres à l'école fataliste en histoire.

Ainsi, il admet qu'il y a un rapport des lieux

(1) Cours d'hist., 7e leçon, p. 37, 38.

à l'homme ; il justifie l'opinion de Montesquieu sur l'influence exercée par les climats sur la législation et sur les mœurs. Il établit que chacune des époques de la civilisation, celle ou règne l'infini comme celles où dominent le fini, soit le rapport de l'un à l'autre, occupent trois théâtres différens ; il décrit le sol qui convient à chacune : à la première, il faut un grand continent ceint de mers immenses ou de vastes déserts ; à la seconde, un pays coupé de rivières, de lacs, de mers intérieures ; à la troisième, des contrées qui tiennent de ces deux dispositions du sol (1). Enfin, comme la nécessité ne peut se tromper, en toutes choses il absout le succès ; en politique comme en philosophie, le vainqueur, à ses yeux, a toujours raison (2). Et pouvait-on, en effet, conclure autrement dans un système où l'on proclame que l'univers est une manifestation de Dieu, et que l'histoire est le dernier contre-coup de l'action divine ?

Lorsqu'on a vu tout ce qui précède, on se demande comment M. Cousin n'a pas succombé sous une accusation universelle de panthéisme et de manichéisme. Cette accusation lui a été adressée, mais elle n'a point eu d'écho. A qui doit-il son bonheur à cet égard ? D'abord l'obscurité de

(1) Hist. de la philos., 8e leçon.

(2) *Ibid.*, 9e et 10e leçon.

ses expositions n'a pas permis à tout le monde d'en comprendre la portée ; puis, il n'a cessé d'affirmer hautement et fermement son orthodoxie ; aujourd'hui même il se dit chrétien ! Mais devons-nous le croire, et le croit-il lui-même ? Voici comment il définit la création et la révélation : créer, selon lui, c'est tirer la création de sa puissance ou de soi-même. « Dieu crée en vertu de sa puissance créatrice ; il tire le monde non du néant qui n'est pas, mais de lui qui est l'existence absolue : et Dieu créant sans cesse et infiniment, la création est inépuisable et se maintient constamment (1). » Quant à la révélation, il la décrit comme constituée par l'affirmation primitive, pure, spontanée, antérieure à toute réflexion ; et, afin qu'on ne puisse pas se tromper sur l'origine humaine qu'il donne à cette affirmation, il ajoute : « C'est cette affirmation que l'on rapporte à Dieu (2). »

Nous terminerons ici notre analyse du système éclectique moderne. En mettant autant de soin à en exposer les détails, nous nous sommes moins proposé de nous préparer une large occasion de critique que de donner à nos lecteurs une connaissance complète du système : les vices

(1) Hist. de la philos., 5e leçon, p. 27.

(2) *Ibid.*, 6e leçon.

en sont d'ailleurs évidens, ils découlent clairement de l'erreur du point de départ.

L'éclectisme moderne est une philosophie protestante, inventée par des protestans, dans des pays protestans. On peut le considérer comme la conclusion philosophique du protestantisme. Le fondement et le point de départ du protestantisme fut la proclamation de la souveraineté de la raison individuelle faite par Luther il y a trois siècles. Le fondement et le point de départ de l'éclectisme est la souveraineté du *moi*. La certitude du protestant, en matière d'interprétation biblique, est son jugement; la certitude de l'éclectique, en toutes choses, est l'aperception de son *moi*. Mais Luther a limité l'exercice de cette souveraineté individuelle en lui donnant pour objet les livres saints, tandis que le second ne reconnaît aucunes bornes à sa raison; le protestant est un chrétien révolté qui se donne la liberté d'interprétation, l'éclectique est un incrédule qui se donne carrière à lui-même. Voilà quelles sont les similitudes et les différences.

L'éclectisme, de tout temps, n'a jamais été autre chose que le fait des individus qui voulaient s'autoriser de l'apparence d'un système pour acquérir le droit de choisir parmi les opinions reçues celles qui leur convenaient, et le droit de se refuser à toute obligation qui leur déplaisait. Voici

comment Diderot, dans un article où il se montre grand ami de cette doctrine, définit l'éclectisme ancien : « L'éclectique, dit-il, est un philosophe qui, foulant aux pieds le préjugé, la tradition, l'ancienneté, le consentement universel, l'autorité, en un mot tout ce qui subjugue la foule des esprits, ose penser de lui-même, remonter aux principes généraux les plus clairs, les examiner, les discuter, n'admettre rien que sur le témoignage de son expérience et de sa raison, et, de toutes les philosophies qu'il a analysées sans égard et sans partialité, s'en faire une particulière et domestique qui lui appartienne (1). »

N'est-ce pas là l'histoire, ne sont-ce pas là les prétentions de nos modernes docteurs ?

M. Cousin a prétendu, dans ces derniers temps, que l'éclectisme continuait la philosophie de Descartes. Il paraît très probable, en effet, lorsque l'on tient compte du mode de génération des idées, que les systèmes de Reid et de Kant ont pour point de départ l'étude d'une pensée de Descartes, isolée et envisagée à part des considérations qui l'accompagnent. Mais il ne suit pas de là rigoureusement que l'éclectisme soit une conséquence du cartésianisme, à moins que l'on

(1) Encyclopédie méthodique, art. *Éclectisme*.

n'admette, comme M. Cousin, que *tout soit dans tout* (1). Examinons, en effet.

Descartes, cherchant un principe de certitude, concède que l'on puisse d'abord douter de tout, excepté d'une seule proposition devant laquelle le scepticisme le plus résolu est contraint de s'arrêter ; c'est le fameux *ego cogito, ergo sum; je pense, donc j'existe;* car il répugne, dit-il, de croire que ce qui pense n'existe pas dans le moment même où l'on pense ; et il appelle cette proposition la première et la plus certaine connaissance que puisse trouver la philosophie, quelle que soit la nature des questions dont elle s'occupe. Il définit ensuite la pensée, *cogitationem;* il entend par là tout ce qui se passe en nous en tant que nous en avons conscience : ainsi, comprendre, vouloir, imaginer, et même sentir, sont ici la même chose que penser. (*Cogitationis nomine, intelligo ea omnia, quæ, nobis consciis, in nobis fiunt, quatenùs eorum in nobis conscientia est : atque ita non modo intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire, idem est hìc quod cogitare*) (2).

Si Descartes n'avait écrit que ces phrases, on aurait raison de dire qu'il est, dans la science,

(1) Cours d'hist. de la philos., 7e leçon.

(2) Principia philosophiæ. Pars prima, VII et IX.

le véritable père de l'éclectisme. On reconnaîtrait sans doute encore que le protestantisme a eu une part considérable à l'enfantement de cette doctrine ; car on remarquerait que c'est à lui que l'on doit la tendance en vertu de laquelle les hommes ont été portés à s'isoler dans la confiance qu'ils avaient en eux-mêmes, et par suite à chercher une philosophie propre à autoriser cette confiance. Mais il faudrait reconnaître aussi que c'est à Descartes que l'on devait le premier argument de l'ordre scientifique qui ait pu servir de base à une philosophie de cette espèce. En effet, que l'on s'arrête à cette proposition, *ego cogito, ergo sum* ; que l'on la considère comme notre unique certitude, et en conséquence qu'on ne voie qu'elle ; on en conclura d'abord qu'il suffit de savoir les lois de la pensée pour posséder tous les principes de la certitude. Or, on ne peut étudier ces lois, en premier lieu, qu'en s'observant soi-même, et, en second lieu, qu'en consultant l'observation des autres, ou le sens commun. Puis, prenant cette réflexion de Descartes, savoir, qu'il serait absurde de nier l'existence de ce qui pense au moment où la pensée a lieu, on en induirait que les faits de conscience accusent des existences réelles, soit internes, soit externes. Enfin, on remarquerait que la certitude de la proposition, *je pense, donc je suis*, n'est rien de plus que la certitude du *moi*, ou, en d'autres termes, est

résumée par cette autre affirmation unique et complétement équivalente, *je*. On discuterait, comme l'ont fait les élèves de M. Cousin et M. Cousin lui-même, sur le mérite relatif, comme principe premier, du *ego cogito, ergo sum,* et du simple *ego, moi,* et l'on prouverait que le *je* ou *moi,* étant en même temps l'affirmation de l'être et de la pensée, contient toute la valeur du *je pense, donc je suis,* etc. Telles sont les conséquences que l'on a pu tirer du principe de certitude cartésien pris comme unique but de l'attention et de l'étude. Mais, nous le répétons, ce n'est pas un motif suffisant pour ranger Descartes parmi les éclectiques et le compter comme leur maître. En effet, à peine eut-il produit l'affirmation dont il s'agit, qu'il s'empressa d'y ajouter un correctif où l'on voit parfaitement qu'il n'était nullement préoccupé d'un résultat éclectique, mais seulement, ainsi qu'il est démontré par sa propre histoire, de trouver un argument propre à arrêter court, en quelque sorte, le scepticisme que les protestans avaient répandu en Europe, et avec lequel il avait été lui-même en contact plus que personne.

« Quand je dis, ajoute-t-il, que cette proposition, *je pense, donc je suis,* est la première et la plus certaine des propositions qui puissent se présenter à celui qui philosophe en toute espèce de sujets, je ne nie pas, à cause de cela, qu'il

ne faille savoir auparavant ce que c'est que la pensée, ce que c'est que l'existence, ce que c'est que la certitude, et aussi comment il est nécessaire que ce qui pense existe, etc. Je n'ai point cru devoir énumérer ces choses, parce qu'elles constituent les notions les plus simples et en même temps les seules qui ne présentent la notion d'aucune chose existante. (*Ubi dixi hanc propositionem*, ego cogito, ergo sum, *esse omnium primam et certissimam, quæ cuilibet ordine philosophanti occurrat, non ideò negavi quin ante ipsam scire oporteat quid sit cogitatio, quid existentia, quid certitudo; item quod fieri non possit, ut id quod cogitet non existat, et talia: sed quia hæ sunt simplicissimæ notiones et quæ solæ nullius rei existentis notitiam præbent, idcircò non censui esse numerandas* (1).)

Ainsi, Descartes admet qu'il existe des principes de logique dont la connaissance préliminaire est nécessaire pour apercevoir son premier axiome, pour en établir la valeur et pour en tirer parti. Il ne dit point, comme les éclectiques ou comme M. Cousin, que la logique est seulement une transition, un simple *passage de la vérité à l'être*, c'est-à-dire un passage d'une vérité subjective, découverte dans les faits de conscience, à une vérité objective. Descartes, au contraire,

(1) Principia phil., pars prim. Ax. x.

suppose que l'homme, avant de poser son *ego cogito, ergo sum*, sait déjà la logique ; il suppose qu'il sait sa langue, et par conséquent qu'il a appris de quelqu'un à parler et à raisonner ; car d'où lui viendraient autrement ces notions premières dont il vient d'être question sur la différence entre penser et ne pas penser, exister et ne pas exister, être certain et douter, entre le possible et l'impossible, etc. ? Descartes a pu mal raisonner sur l'origine de la certitude, mais évidemment il reconnaissait qu'il en existait une en dehors de l'homme, puisqu'il considère la logique comme nécessaire, soit pour douter, soit pour affirmer. Mais voici un principe par lequel le philosophe français s'éloigne bien davantage encore des éclectiques.

Il s'élève à la connaissance de Dieu, et ajoute : Il est évident que nous suivrons la meilleure voie de philosopher, si nous nous appliquons à déduire de la connaissance de Dieu l'explication des choses qu'il a créées, nous efforçant ainsi d'acquérir la science la plus parfaite, c'est-à-dire, la science des effets par les causes. (*Perspicuum est optimam philosophandi viam nos sequuturos, si ex ipsius Dei cognitione rerum ab eo creatarum explicationem deducere conemur, ut ita scientiam perfectissimam, quæ est effectuum per causas, acquiramus* (1).)

(1) Loc. cit., ax. XXIV.

Que si, continue-t-il, Dieu nous a révélé *sur lui-même* plusieurs choses qui excèdent la force de notre compréhension, telles que les mystères de la Trinité et de l'Incarnation, ne nous étonnons point que, dans son immense nature, comme dans la création, il y ait des vérités qui dépassent notre intelligence, mais gardons-nous d'en faire l'objet de nos disputes. Ne cherchons point davantage à déterminer ce que c'est que l'infini, ou à pénétrer la finalité des choses; contentons-nous de savoir que Dieu n'a point voulu nous tromper, et par conséquent que tout ce que nous percevons clairement est vrai (1). Ainsi Descartes pose en définitive le spectacle de la nature comme le principe et le moyen de notre activité scientifique; et tout le monde sait, en effet, quelle grande attention il y apporta lui-même, soit lorsqu'il en faisait l'objet de ses hypothèses, soit lorsqu'il en faisait le sujet de ses expériences.

Si donc nous devons nous en fier à ce que nous venons de voir, nous devons dire hardiment que le philosophe français ne peut, en aucun cas, être invoqué par les éclectiques; ils n'ont de commun que le premier mot, savoir, la certitude de la pensée; mais au-delà, tout rapport cesse d'exister.

L'éclectisme repose entièrement sur la virtua-

(1) Loc. cit., ax. xxv à xxx.

lité qu'il accorde au *moi* humain. Si l'on conteste cette virtualité, on met en doute le système tout entier; car sa logique, son ontologie et son éthique sont, comme on l'a vu, formées et prouvées par inductions tirées des notions primordiales qui sont inhérentes au *moi*. C'est donc sur ce point que l'on doit porter la discussion critique; le principe détruit, tous les corollaires sont en même temps réduits à néant.

Remarquons d'abord que la virtualité accordée au *moi* est une pure hypothèse, qui manque de vérification, et qui ne peut même en recevoir. En effet, si, en analysant les discours prononcés par un homme quelconque, on peut démontrer que ses paroles, quelque grossières qu'elles soient, impliquent au moins une notion vague des idées d'espace, de temps, de cause, d'effet, etc., il sera toujours impossible de prouver d'une manière positive que ces vagues notions soient la manifestation de quelques propriétés essentielles inhérentes au *moi;* il sera, au contraire, toujours plus certain que ces notions vagues viennent de l'éducation reçue par cet homme; il sera toujours plus certain que cet homme les a apprises en même temps que le langage. On ne peut, en effet, mettre en doute que la connaissance de la parole lui ait enseignée, et que cette parole n'implique les notions dont il s'agit et ne les contienne virtuellement en elle-même. Que si vous

demandiez à cet homme grossier de définir quelques unes des notions qui sont impliquées dans son langage, il ne pourrait peut-être en définir aucune, ou, au moins, il ne saurait rien vous dire des plus importantes (telles que l'espace, l'infini, la cause, la substance, etc.), et vous reconnaîtriez alors qu'il en sait juste autant qu'en exprime son langage, c'est-à-dire, juste autant qu'on lui en a appris. Sa connaissance des notions pures de la raison se trouverait être exactement proportionnelle à l'éducation qui lui aurait été donnée et qu'il possèderait.

Si l'on voulait tirer parti de cette observation et en déduire les conséquences, on en induirait sans peine une argumentation suffisante à elle seule pour ruiner le premier principe de l'éclectisme. Mais nous laissons ce soin à nos lecteurs, s'ils jugent ce travail nécessaire. Quant à nous, nous nous bornerons à en faire le moindre usage, c'est-à-dire, à nous en servir pour conclure que l'examen analytique des significations constantes du langage ne prouve, pour la virtualité primordiale du *moi*, rien de plus que pour la virtualité de l'éducation. Or, les choses étant ainsi, il est démontré que cette virtualité du *moi* est une hypothèse dépourvue de vérification; et, dès ce moment, appliquant les règles que nous avons précédemment données sur les hypothèses, nous devons

affirmer que c'est une supposition sans valeur scientifique.

Toutes les vérifications auxquelles les éclectiques modernes ont eu recours, sont de la même espèce et tournent également contre eux.

Ainsi, il n'y a nulle conséquence à tirer de l'observation qu'ils opèrent sur eux-mêmes. En effet, qui sont-ils? Des hommes parvenus à l'âge viril, et, de plus, des hommes instruits. Comment donc prouver que ces notions pures que, selon leur expression, ils dégagent de l'étude des faits intérieurs ou de l'examen de leur conscience, comment prouver qu'elles ne leur ont pas été données par l'éducation? Il est mille fois probable, au premier coup d'œil, qu'elles n'ont pas d'autre origine : car il est d'observation qu'elles sont, quant à l'évidence et au degré de clarté, proportionnelles au degré de l'éducation et de l'instruction reçues.

Que si on veut étudier comment ces notions se forment chez l'enfant, on trouvera non pas une preuve en faveur de l'hypothèse, mais, au contraire, une preuve contre. En effet, en examinant ce qui se passe à cet égard chez l'enfant, depuis le moment de sa naissance jusqu'à celui où il parle, on reconnaîtra sans peine qu'il apprend tout; que la connaissance de ces notions, même au degré où les possède sa nourrice, lui est donnée successivement, soit par les exemples,

soit par les expériences et comparaisons que l'on lui fait faire, soit surtout par le langage : on reconnaîtra enfin que cette connaissance est non seulement successive, mais encore très tardive à l'égard de quelques unes de ces notions, et qu'il en est parmi celles-ci qu'il ne possède pas encore, même lorsqu'il en sait les noms.

Ce qui met hors de doute la nécessité d'une éducation à cet égard, c'est que l'on a observé que ces notions ne se rattachaient pas aux mêmes idées, selon les éducations. Ainsi, le beau, le juste, le bon, ne sont pas les mêmes pour tous les hommes et pour tous les peuples; il en est parmi ces derniers qui ne possèdent point même de mots pour les idées d'infini et d'espace, etc. Or, c'est par la pratique qu'on acquiert les notions pures : les éclectiques en conviennent eux-mêmes, car ils disent que c'est en s'observant et agissant soi-même, c'est-à-dire, par une pratique de la vie et de la réflexion, qu'on parvient à les acquérir : donc, puisque l'on voit ces notions différer en raison des pratiques, pourquoi ne pas conclure qu'elles diffèrent par les motifs mêmes qui font varier les pratiques, c'est-à-dire en raison du milieu social et de l'éducation ? Si ces notions étaient *à priori*, *pures*, comme on le dit, si elles étaient une virtualité du *moi*, on comprend que, l'occasion manquant, elles ne vinssent pas à se manifester; mais on ne comprend

pas que, l'occasion étant donnée, elles vinssent à conclure de manières opposées, comme le font, par exemple, les notions du bien, du beau, du bon, de la cause et de la substance, chez un cannibale de la Nouvelle-Zélande ou un chrétien du dix-neuvième siècle.

Toutes les objections contre les éclectiques sont, comme on vient de le voir, résumées en ceci : qu'il n'y a pas d'argument pour prouver que la conscience, choisie par eux pour terrain de l'observation intérieure, soit l'effet d'une virtualité primordiale du *moi*, plutôt que celui de la virtualité de l'éducation ; tandis qu'il y a, au contraire, un grand nombre d'observations qui démontrent que cette conscience est un effet de la virtualité de l'éducation. Nous sommes donc déjà parfaitement en droit de conclure que l'éclectisme repose sur une erreur.

Cette conclusion acquerra une autorité inniable, lorsque nous montrerons que le *moi* lui-même est seulement un fait de mémoire, un fait que l'on apprend comme tout autre fait. A cet égard, nous donnerons plus tard une démonstration qui, nous l'espérons, convaincra nos lecteurs. Ils nous permettront de la considérer comme acquise dès ce moment, et, par suite, de l'opposer immédiatement à nos adversaires. Or, s'il en est ainsi, si le *moi* n'existe pas primitivement, si la conscience du *moi* ne vient à l'es-

prit que postérieurement à un grand nombre d'opérations, on est bien forcé d'admettre que la virtualité de ce *moi* vient de la même source que celle d'où sort le *moi* lui-même. Il y a alors quelque chose d'antérieur à la notion du *moi*, et à tout ce que l'on en déduit. L'éclectisme non seulement ne fait pas mention de cette chose antétérieure, mais, bien plus, il suppose qu'elle n'existe pas. Il place donc son principe premier sur un fait secondaire; il prend pour cause ce qui est effet; il prend pour point de départ ce qui est conséquence. L'éclectique est donc hors de la vérité, car il considère comme principe d'unité ce qui n'est probablement que partie, car il commet cette faute habituelle, ainsi que nous l'avons dit aux observateurs, de donner à un fait particulier la valeur de fait général.

On est confirmé dans ces conclusions, lorsque l'on se rappelle un argument déjà émis; à savoir que l'homme ne peut être pris pour la source de la vérité qu'au seul point de vue où l'on le considérait comme un être absolu, éternel, incréé, déterminant toutes choses, etc. Nous savons, au contraire, que c'est un être relatif, créé, dépendant de l'ensemble, partie et fonction de cet ensemble. La vérité pour l'homme est dans l'ensemble auquel il appartient, et non en lui-même; la vérité pour lui est la loi même de ses rapports avec l'ensemble. Si Dieu avait imprimé en lui,

comme propriété essentielle et immanente, une loi qui le mît naturellement dans ses vrais rapports, il ressemblerait aux êtres bruts, auxquels l'être souverain a imposé de suivre fatalement l'impulsion qu'il leur a donnée le premier jour. Au contraire, si l'homme est libre, c'est parce qu'il lui a été permis de choisir vis-à-vis de cette loi, de la refuser ou de l'accepter. Or, choisit-on, accepte-t-on, refuse-t-on, ce qui est inhérent à soi? Non sans doute! La source de la connaissance, comme la loi elle-même, est donc extérieure à nous.

Nous ne reproduirons pas ici toutes les objections que nous avons eu l'occasion de faire contre l'éclectisme dans cet ouvrage; nous nous hâterons d'arriver au moyen de jugement qui nous paraît devoir être décisif à tous les yeux. Nous allons déduire les conclusions pratiques de cette doctrine, et y appliquer le *criterium* moral que nous possédons.

Les éclectiques cherchent la source des devoirs, ou plutôt des droits, dans l'individu pris isolément; par conséquent, ils nient le principe général de la morale; car celle-ci affirme que la source des devoirs et des droits se trouve dans les relations des hommes entre eux, et avec Dieu.

Les éclectiques posent le *moi* comme souverain, car c'est du *moi* qu'ils tirent toute vérité;

c'est le *moi* qu'ils chargent de découvrir en lui-même cette vérité par l'observation intérieure. Selon M. Cousin, *le moi se pose avant tout*. En effet, effacez cet axiome fondamental, et l'éclectisme n'existe plus. Mais il résulte en même temps que cette doctrine institue, dès le point de départ, un principe de séparation absolue entre les hommes; car, étant admis que le moi se pose avant tout, il s'ensuit que chacun est juge souverain de ce qui se passe en lui, qu'il peut seul connaître les événemens de sa conscience; et, par suite, qu'il a seul le droit de former sa raison. Supposons qu'il y ait parmi les éclectiques diversité d'opinions, même sur les premiers principes, où sera le juge qui pourra décider entre eux? Où sera leur *criterium* commun? Évidemment ils ne peuvent se rencontrer que sur un seul terrain, sur celui où chacun d'eux affirmera la souveraineté de son *moi* et celle de sa raison. Comment un éclectique prouverait-il à un autre qu'il a tort, puisqu'il n'y a qu'un premier principe sur lequel ils soient d'accord et qu'ils reçoivent également comme incontestable; c'est celui même qui les sépare, celui de l'autorité du *moi* individuel? Aussi dans une discussion entre éclectiques ou avec des éclectiques, l'argumentation, de part et d'autre, se borne toujours à la simple affirmation de l'opinion propre à chacun des interlocuteurs.

Il ne faut pas penser que cette objection contre l'éclectisme soit de peu de valeur ; c'est quelque chose de très grave dans une doctrine que le résultat premier soit de séparer les adeptes du système non seulement d'avec les autres hommes mais encore entre eux. Les éclectiques ne sont point, en effet, unanimes ni sur le nombre des notions premières, ni sur la signification de celles-ci. Ils n'entendent pas tous, par cause, par beau, par juste, par bien, les mêmes choses. Nous avons connu des éclectiques qui, quoique admettant la spiritualité de leur *moi*, ne croyaient pas cependant en Dieu, et faisaient un argument de l'autorité absolue qu'ils reconnaissaient à ce *moi* contre toute autre existence qui eût été encore plus absolue que celle-là. Quant aux opinions sur le beau, le bon, le juste, etc., tout le monde sait combien elles sont diverses et variables dans la doctrine dont nous nous occupons. Pour en acquérir la preuve, il suffit de consulter les écrits des éclectiques. Si l'on faisait cette recherche, on trouverait souvent que le même homme n'est pas d'accord avec lui-même d'une année à l'autre.

L'isolement, la séparation, ne sont pas les seules conséquences fâcheuses de l'éclectisme ; il faut, de plus, tenir compte de ce qu'il produit dans l'usage ordinaire de la vie. Les notions premières qui forment les principes et les lois de la

raison sont des signes sans définition et sans application directe aux choses de ce monde. Or, la pratique de la vie nous met en contact avec des faits nettement déterminés ; pour se guider à l'occasion de ces faits, il faut des formules aussi parfaitement arrêtées que les faits eux-mêmes. L'éclectisme ne donne rien de semblable, rien de directement et d'immédiatement applicable. Aussi qu'arrive-t-il ? Lorsque l'éclectique est appelé à se prononcer, il cherche dans sa conscience la formule du bon, du juste, du beau ; il ne l'y trouve pas, ou plutôt il y trouve les sollicitations de son égoïsme qui existent aussi dans sa conscience, et lui donnent une règle fort positive de ce qui est beau, juste et bon pour lui. Que fera l'éclectique? Évidemment il n'aura aucune raison pour ne pas accepter le beau, le bon et le juste tels que les lui définit l'égoïsme, car il n'a point d'autre définition. L'éclectique fera donc nécessairement acte d'égoïste ; et si une telle conclusion est nécessaire chez les docteurs de l'éclectisme, qu'arrivera-t-il chez les simples adeptes que l'enseignement a placés dans une prévention unique, celle de leur *moi?* Ceux-ci, emportés par le mouvement rapide des affaires, incessamment sollicités et appelés à choisir, chercheront sans doute chaque fois dans leur conscience la règle de leurs actes. Or, qu'y trouvent-ils? leurs passions et leur égoïsme. Ils n'auront guère le temps

de méditer longuement sur le rapport qui pourrait exister entre les notions du beau, du bon, et du juste, et les décisions très arrêtées pour chaque cas particulier que leur fournira l'égoïsme; d'ailleurs, s'ils le faisaient, ils n'en tireraient aucun fruit, et laisseraient passer l'occasion. Ils agiront donc selon leurs passions et leur égoïsme; et lorsqu'ils auront agi ainsi, nulle autorité, sauf celle de la force, ne sera capable de les arrêter. Que dire, que répondre, en effet, à celui qui argumente ainsi : « J'ai l'autorité de mon *moi;* vous avez celle du vôtre; vous avez raison pour vous, mais non pour moi : pour moi, le *beau*, c'est ce qui me plaît et m'amuse; le *bon*, c'est ce qui m'est utile; le *juste*, c'est ce qui me sert; l'*injuste*, c'est ce qui me nuit, etc., etc.? Qui osera dire qu'il n'y ait pas beaucoup de gens qui pensent et agissent ainsi? Or, ces gens-là sont les praticiens de l'éclectisme.

L'éclectisme a été, disent ses défenseurs, institué pour résister aux progrès du scepticisme. Cette assertion est certainement inexacte, puisque nous avons vu qu'il était une conséquence du protestantisme; mais, si elle était vraie, cette invention serait certainement bien malheureuse; elle constituerait une preuve de plus en faveur de ceux qui contestent la virtualité de la raison humaine. L'éclectisme, en effet, conclut nécessairement au scepticisme en pratique; car, étant

admis que le *moi* est souverain, par suite, on nie en principe toute obligation qui ne ressort pas évidemment, pour chaque éclectique en particulier, de sa raison ou de l'observation de sa propre conscience. Il s'ensuit que tout homme a le droit de refuser le devoir qu'il ne s'est point établi à lui-même; que nul, c'est-à-dire ni majorité, ni pouvoir, n'a le droit d'imposer quelque chose à quelqu'un, en un mot, que les hommes ne sont légitimement obligés qu'envers eux-mêmes. Ainsi, en définitive, on peut douter de tout, excepté de soi-même.

Or, en quoi le scepticisme est-il dangereux? En cela seulement qu'il met en doute tous les principes sur lesquels repose l'état social, c'est-à-dire, le devoir. L'éclectisme conduit à la même conséquence. Qu'importe donc qu'il pose une certitude, si cette certitude conduit aux mêmes résultats que le défaut de certitude?

On peut reconnaître la tendance au scepticisme dont nous argumentons, en se figurant ce qui se passe dans l'intelligence d'un éclectique véritablement fort, lorsqu'il est appelé à appliquer sa science rationnelle à un cas particulier quelconque. Nécessairement il cherche d'abord à déduire une formule pratique des notions pures dont il se croit certain; mais plusieurs formules existent et mettent son esprit en doute: est-ce à celle-ci ou à celle-là qu'il attribuera la qualité de

belle, de juste ou de bonne? Nous le défions de se prononcer en vertu de sa seule science éclectique; il délibérera donc; il délibérera pendant toute la durée de sa vie sur la convenance ou l'inconvenance de l'une et de l'autre, sans pouvoir aucunement se décider, à moins qu'une passion ou un intérêt ne viennent faire pencher la balance d'un côté ou d'un autre. Or, qu'est-ce que le scepticisme au point de vue pratique, si ce n'est cela?

Que résulte-t-il cependant de l'examen qui précède? Que l'éclectisme isole l'homme de ses relations, l'autorise contre l'obligation du devoir, le met en doute et en suspicion vis-à-vis de ce qui oblige, le désarme vis-à-vis des sollicitations des passions et des intérêts! L'éclectisme donc est une doctrine réprouvée par la morale; car celle-ci fait tout le contraire : elle place toujours l'homme en relation, elle le soumet au devoir, elle proscrit l'égoïsme; et parce qu'elle commande d'agir, elle défend de douter.

§ IV. — DE LA MÉTAPHYSIQUE SCOLAIRE.

Nous désignons sous ce nom le système d'enseignement conservé traditionnellement dans les écoles. On n'a rien innové à cet égard depuis le moyen âge ; les seules améliorations qu'on y ait introduites, consistent dans les retranchemens considérables qu'on y a opérés, si toutefois l'on peut donner à une pareille suppression le nom d'amélioration. Nous allons faire connaître ce que l'on a conservé ; nous placerons nos observations à la suite.

La métaphysique était, comme nous l'avons déjà dit, divisée en deux parties : dans la première, on traitait de la métaphysique générale, qu'on appelait aussi ontologie ; dans la seconde on traitait de la métaphysique spéciale ; ici on démontrait l'existence de Dieu et l'on en recherchait les attributs ; c'est ce que l'on appelait la théologie naturelle ; *naturelle*, parce qu'elle était fondée uniquement sur les lumières de la raison. Puis on réfutait les systèmes opposés. Enfin on terminait par un traité de pneumatologie. Là on s'occupait des esprits créés ; on cherchait quelle était la nature des anges, ainsi que l'essence, les propriétés et l'état présent et à venir de l'âme

humaine. On ne comprenait rien de plus dans la métaphysique. Pendant quelques siècles il fut d'usage, en outre, de consacrer à la physique un traité spécial, en sorte qu'un cours complet de philosophie était composé de quatre parties, consacrées, l'une à la logique, l'autre à la métaphysique, l'autre à la morale, l'autre à la physique. Mais cet usage n'a point été universel, et d'ailleurs il a été définitivement abandonné.

Il serait inutile de parler dans cette partie critique, des sujets compris dans la métaphysique scolaire sous les noms de théologie naturelle et de pneumatologie, parce que nous n'avons rien à critiquer à cet égard; notre tâche consistera moins à nous occuper des argumens usuels qui y sont exposés, qu'à y introduire un mode d'argumentation nouveau. Quant à la métaphysique générale, nous en exposerons, dans ce paragraphe, seulement ce qui est nécessaire pour en faire connaître l'esprit; celle-ci peut d'ailleurs être l'objet d'assez nombreuses observations. Nous nous occuperons aussi en ce lieu de ce que l'on enseignait sous le titre de principes généraux de physique, bien que chez les anciens on n'en fît jamais mention dans la métaphysique. Mais, comme dans l'ontologie que nous voulons formuler, il doit être question des lois et des principes généraux dont la connaissance est nécessaire à l'étude des sciences naturelles, nous

croyons utile de donner une idée de la manière dont les anciens comprenaient ce sujet.

On entend, dit la Philosophie de Lyon, par être, *ens*, ce qui est opposé à rien ou à néant, c'est-à-dire, en d'autres termes, tout ce qui existe ou peut exister, *quidquid existit vel existere potest*. Cette dernière définition est celle qui était le plus généralement adoptée (1). La capacité ou la possibilité d'exister est, dit Dagoumer (2), la raison que les philosophes appellent du nom d'*être; ratio nomine entis significata à philosophis dicitur capacitas existendi sive possibilitas*. On fondait la possibilité de l'être sur la parfaite concordance des attributs; on ajoutait que s'il y avait contradiction entre ceux-ci ou réciprocité de négation, l'impossibilité de l'être était évidente. Cette proposition fut attaquée par les cartésiens; ils soutenaient que la possibilité dépendait uniquement de la libre volonté de Dieu. L'auteur de la Philosophie de Lyon repousse cette doctrine par d'assez mauvais argumens qu'il est inutile de reproduire ici; il suffit de dire qu'ils reposent sur une théorie toute platonicienne des idées divines.

De l'essence. — On appelait essence ce sans quoi une chose ne pouvait ni exister, ni être

(1) Dagoumer, t. IV, p. 9.

(2) *Ibid.*, loc. citat.

conçue exister, c'est-à-dire ce qui fait qu'une chose est ce qu'elle est. La *propriété* était ce qui émanait nécessairement de l'essence. L'*accident* était ce qui ne dépendait pas de l'essence. A cette occasion on se demandait si les essences étaient nécessaires et immuables par nature, question que la philosophie moderne a complétement abandonnée.

De la puissance et de l'acte. — On appelait du nom de puissance la capacité ou l'aptitude à quelque chose. On en distinguait de deux espèces, l'une active, qui était celle d'agir, l'autre passive, qui était celle de recevoir ou la réceptivité. On disait que la puissance était en *acte*, lorsqu'elle était mise en exercice. La considération du rapport de la puissance à l'acte a donné lieu d'établir les deux axiomes suivans : 1° On peut légitimement induire de l'acte à la puissance, mais non de la puissance à l'acte. 2° Le possible étant supposé en acte, il ne s'ensuit aucune conséquence absurde.

De la cause et de l'effet. — On marquait ici la différence de ce que l'on doit entendre par cause et par condition : la cause est, selon le vieux langage, ce en quoi réside l'efficace qui produit l'effet ; au lieu que la condition est ce sans quoi la cause ne saurait produire son effet, quoique cette condition ne renferme en soi aucune efficace proprement dite. La considération du rap-

port de cause à effet a donné lieu d'établir les axiomes suivans : 1° la cause est antérieure à l'effet ; — 2° il n'y a point d'effet sans cause ; — 3° il n'y a rien dans l'effet qui n'ait été contenu virtuellement dans la cause ; — 4° la cause de la cause est cause de l'effet ; — 5° il n'y a point de progrès de causes à l'infini, ou, en d'autres termes, il n'y a point de suites de causes sans commencement, mais dans chaque suite il y a un premier terme ; — 6° un être ne peut être à lui-même sa propre cause ; — 7° deux êtres ne peuvent être simultanément causes l'un de l'autre.

On terminait la métaphysique générale par des considérations sur la substance et sur le mode, sur le fini et l'infini, sur l'unité, la relation, la durée, le temps et l'éternité.

La physique était, comme la métaphysique, divisée en physique générale et en physique particulière. Dans la première, on définissait la nature et la matière ; on traitait des principes des corps, de la continuité, du mouvement, du repos, du lieu, du temps, etc. Nous allons dire un mot de quelques unes des solutions que nous trouvons dans un livre à l'usage de l'ancienne université (1). Nous nous proposons surtout en cela de faire connaître l'esprit qui présidait aux discussions en ce sujet.

(1) Candidatus artium. Pars quarta.

La physique était dite la science qui s'occupait des corps naturels. On définissait le corps : un tout consistant dans la matière et la forme, c'est-à-dire une substance corporelle complète, *totum constans materiâ et formâ, seu substantia corporea completa*. La nature était considérée comme un principe. Quelquefois on disait qu'elle était une force créée, *vis insita à Deo*. Quelquefois on entendait par ce mot l'ensemble des choses. Quelquefois on la considérait comme active, ou on la prenait pour l'auteur même de la nature, alors on l'appelait *natura naturans*. On s'occupait ensuite des principes des corps. On donnait le nom de principes physiques à la génération et à la composition. Il y avait trois principes de génération, *principia generationis*, à savoir, la matière, la forme et la privation, *materia, forma et privatio*. Voici comment on démontrait cette proposition empruntée à Aristote : La génération, disait-on, ne peut être conçue sans un sujet ou une chose qui passe, car la génération est le passage du non-être à l'être ; or, ce qui passe est la matière ; la génération ne peut être conçue qu'au point de vue d'un terme dans lequel passe la matière ; or, ce terme est la forme ; enfin la génération ne peut être conçue sans un terme duquel la matière puisse aller à un autre terme où elle s'arrête ; or, ce dernier terme est la privation. Les principes de composi-

tion étaient au nombre de deux : c'étaient la matière et la forme, dont l'union constituait le corps. La matière était appelée le sujet premier de toutes les choses corporelles; elle avait, disait-on, reçu du Créateur une existence propre; mais elle était sans détermination si la forme n'intervenait, ou, en d'autres termes, si cette matière n'était *informata*. La forme était quelque chose d'actif et de déterminant. On était, au reste, loin d'être d'accord sur la définition de la matière et de la forme. Les discussions étaient nombreuses, et l'aristotélisme, suivi par la généralité des maîtres en ces matières, était vivement contesté. Les cartésiens firent triompher une autre définition de la matière, fondée sur quelques uns des aspects que l'on rangeait auparavant parmi ses propriétés: selon eux, la matière était l'étendue selon trois dimensions, la longueur, la largeur et la profondeur. Les scolastiques distinguaient quatre propriétés dans un corps : la grandeur, la mobilité, le lieu et le temps. Sous ces titres ils traitaient de la quantité, de la continuité, du permanent, du successif, de la ligne, de la largeur, de la profondeur, du mouvement, du repos, de l'espace, du vide, etc. Ils définissaient le vide ; un lieu qui ne contenait point de corps; le temps, une espèce de la durée; et la durée, la permanence d'une chose dans son être, *in suo esse*. — On voit que

la physique générale ne différait pas grandement de la métaphysique, quant à la nature des solutions que l'on s'y proposait, et quant à l'esprit qui y régnait.

Observations sur la métaphysique scolaire.

Si l'on doutait de la définition que nous avons donnée de la philosophie dans le volume précédent, il nous semble que l'on devrait être convaincu après avoir lu ce qui précède. Rien n'est plus propre à montrer comment la philosophie est une méthode, que cette obligation où se sont trouvés les auteurs de l'ontologie dont il vient d'être fait mention, de faire encore de la logique au début même de leur métaphysique. Que sont, en effet, les définitions dont nous avons parlé, si ce ne sont des analyses d'idées ou de la métaphysique du langage? Expliquons-nous. La théorie de l'être tout entière n'est au fond pas autre chose que l'énumération des conditions de langage, c'est-à-dire des conditions logiques auxquelles est soumise toute affirmation quant à l'être; ou, en d'autres termes, des conditions hors desquelles l'intelligence humaine ne peut concevoir l'être comme possible. La métaphysique générale peut être considérée comme composée de deux parties, dans l'une desquelles on expose les conditions hors desquelles l'être est

dit impossible, tandis que dans l'autre on énumère les conditions que la notion d'un être comprend nécessairement. Il est vrai qu'au milieu de ces définitions on rencontre autre chose que des définitions, c'est-à-dire des considérations explicatives ou relatives à l'essence. Mais nous croyons que cette confusion dépend surtout de ce que les auteurs ne se rendaient pas complétement compte de l'espèce de travail qu'ils opéraient, et qu'en faisant en réalité de la logique, c'est-à-dire ce que Kant eût appelé une analyse de la raison, ils pensaient, au contraire, s'occuper purement d'ontologie.

Nous allons tâcher de poser le véritable point de vue duquel, selon nous, on doit envisager la matière qui fait l'objet ordinaire de la métaphysique et de la physique générales. Nous espérons par là donner le moyen de séparer plus nettement le terrain qui appartient à la logique de celui qui revient à l'ontologie telle que nous l'entendons; et en conséquence nous commencerons par faire remarquer que, dans un traité de philosophie rédigé complétement selon notre doctrine, ce que nous allons dire devrait être placé dans la logique, sous le titre de *règles de l'affirmation*.

Toute affirmation implique un rapport d'opposition entre la chose affirmée et quelque autre chose qui nie directement ce que l'on affirme

ou qui en est directement le contraire. Ainsi à l'affirmation d'être est opposée celle de non-être ou de néant ; à celle d'activité, celle de passivité ; à celle d'éternité, celle de temps; à celle d'infini, celle de fini ; à celle d'espace, celle de lieu ; à celle d'essence, celle d'indifférence ; à celle de substance, celle d'accident ; à celle d'action, celle d'immobilité, etc., etc.

Il résulte de cette opposition, qui peut n'être pas toujours exactement formulée par les mots, bien qu'elle soit constante, il en résulte que toute affirmation est démontrable d'abord par ce qui en forme la négation. Les limites et la valeur de chaque idée nous sont données rigoureusement par l'idée contraire. De ce point de vue, il ne paraît point difficile de résoudre la question de la possibilité et de l'impossibilité, qui a été si longuement débattue entre les cartésiens et les scolastiques ; les premiers persistant à soutenir que tout était possible à Dieu ; les seconds, que tout ne lui était pas possible. Il s'agit, en effet, de savoir ici, non pas ce qui est possible au point de vue de la toute-puissance divine, mais ce que l'intelligence humaine conçoit comme tel, ou, en d'autres termes, quelle est sa loi d'affirmation à cet égard. Or, l'impossible pour nous, c'est que oui et non, bien et mal, ne soient pas des existences opposées qui se limitent et se définissent l'une l'autre. Ainsi nous ne

concevons pas une montagne sans vallée, parce que c'est la vallée qui définit ou affirme la montagne, et réciproquement; mais nous concevons un homme de cent coudées de haut, une montagne d'or, parce qu'homme et géant, montagne et or, ne constituent point des affirmations qui sont en corrélation directe d'opposition, qui se limitent et se définissent l'une l'autre, comme petit et grand, comme montagne et vallée, etc.

De l'opposition dont il s'agit, il suit encore une autre conséquence quant à la démonstration des affirmations. En comparant l'affirmation à ce qui en forme la négation immédiate et directe, on peut former une suite de conséquences ou de différences qui nous apprennent à connaître parfaitement chacune des significations contradictoires. Par exemple, examinons la relation d'opposition existante entre activité et passivité. La première de ces deux affirmations exprime ce qui produit, la seconde ce qui obéit; la première ce qui peut diviser, la seconde ce qui peut être divisé; la première ce qui est un, la seconde ce qui est multiple; la première ce qui est toujours le même, la seconde ce qui est mobile et variable, etc. — Second exemple, l'affirmation de substance définie par celle d'accident. Ce qui est passager, évident, superficiel et indifférent à l'être donne par opposition ce qui est stable, ca-

ché, profond et essentiel, c'est-à-dire la notion de substance, etc.

Or, nous ne savons, ou il ne nous est donné de savoir jamais rien de plus sur l'essence des choses, que ce qui nous est fourni par des définitions de ce genre. Ce qui n'est pas impliqué formellement dans ces définitions est indifférent à l'essence de la chose.

Il nous semble que l'application des considérations précédentes à ce que les anciens ont compris sous le nom de métaphysique générale ou d'ontologie, donne une solution satisfaisante aux divers problèmes qui y sont posés, un seul excepté, celui qui est relatif à la réalité des choses. Mais ce n'est ni dans la métaphysique générale, ni dans les règles de l'affirmation que l'on doit traiter de ce dernier problème. Pour le résoudre, en effet, il faut examiner deux questions : il faut savoir d'abord en quoi consiste le *sentiment de la réalité*, et, en second lieu, en quoi consiste ce qui *légitime* ce sentiment. Or, la première question regarde la métaphysique humaine, nous en traiterons en ce lieu ; la seconde regarde la certitude ; nous renvoyons à cet égard à notre travail sur le *criterium moral* (1).

(1) Quant à l'affirmation de la réalité, c'est celle des existences nécessaires à l'accomplissement de la fonction qui nous est assignée. Or, l'affirmation de l'existence est

Les philosophes ont depuis long-temps reconnu la nécessité de modifier l'enseignement quant à la métaphysique générale. « C'est, dit l'auteur de la préface des *Soirées de Saint-Pétersbourg*, dans la métaphysique qu'il faut aller attaquer les erreurs qui désolent et corrompent aujourd'hui la société ; c'est parce que les bases de cette science sont fausses, depuis Aristote jusqu'à nos jours, que je ne sais quoi de faux s'est glissé partout et jusque dans le sein de la vérité même, c'est-à-dire jusque dans les paroles et les écrits d'un grand nombre de ses plus sincères et plus ardens défenseurs. » D'autres écrivains ont reproché à la métaphysique d'être, dès le début, hérissée de subtilités et de difficultés qui, si elles ne sont inutiles, sont au moins inintelligibles pour les élèves. Ces diverses observations nous paraissent extrêmement exactes, et nous croyons y satisfaire complétement : à la première, en rendant à la logique ce qui lui revient, et en mo-

définissable elle-même de la manière dont nous venons de parler, par l'énumération des oppositions corrélatives, les unes négatives, les autres positives. Ainsi, tout ce qui en niant l'être, l'essence, la substance, etc., définit l'être, l'essence, la substance ; tout cela engendre les notions qui sont contenues dans celle d'existence. Il n'y a plus qu'à ajouter la certitude de la réalité de cette existence pour avoir à cet égard la connaissance parfaite que nous en possédons.

difiant cette logique de manière à en chasser tout ce qui y est resté de l'ontologie grecque ; à la seconde, en donnant un moyen commode pour la mémoire, propre à faciliter l'intelligence et la solution des subtilités et des difficultés qui forment le commencement de la métaphysique usuelle, et en faisant, en outre, de ce moyen une méthode.

Les règles de l'affirmation, dont nous avons présenté la formule générale, ne sont pas applicables seulement aux définitions dont se compose l'ontologie scolaire ; elles sont, de plus, applicables à tous les genres d'affirmations exprimées par un seul mot ou un seul signe, dont se compose toute espèce de proposition. Nous allons tâcher de faire comprendre notre idée à cet égard.

Rappelons d'abord ce que nous avons exposé plus haut, à savoir, que la morale nous est enseignée simultanément avec la langue ; que l'une nous est donnée avec l'autre ; que l'une ne peut nous être donnée sans l'autre ; que, si la morale est le *criterium* universel, le langage est la méthode générale et commune des hommes, etc. Rappelons-nous que nous avons trouvé dans la morale et dans le langage l'expression de trois relations principales, celle du commandement, celle de l'action, celle de l'abstinence. Nous avons dit que de là ressortaient trois classes de verbes,

trois classes de substantifs, trois classes d'adjectifs, etc. Or, chaque verbe, comme chaque substantif et chaque adjectif de chaque classe, constitue une affirmation dont les rigoureuses limitations ou définitions nous sont données par une autre affirmation corrélative qui y fait une opposition directe. Ainsi l'opposé du verbe commander est celui d'obéir; l'opposé des substantifs pouvoir, nécessité, fatalité, sont ceux d'impuissance, de contingence, de liberté, etc.; l'opposé du verbe agir, c'est patir; l'opposé des substantifs activité, action, c'est passivité, régime, etc.; l'opposé du verbe s'abstenir, c'est user; des substantifs conservation, vertu, c'est abus, vice, etc.

On voit que la règle touchant la définition de l'affirmation par ce qui y est opposé ou contraire, peut être généralisée sans difficulté. Mais y aurait-il une grande utilité à faire un travail de ce genre? nous n'en doutons pas; et si nous-même nous ne l'avons pas fait, c'est que le temps nous manque; c'est qu'il faut nous résoudre à borner notre œuvre, sous peine de la manquer complétement. Nous nous croirons déjà trop heureux, si nous avons trouvé la bonne route, si nous pouvons la montrer et aplanir les premières difficultés du chemin. Nous allons essayer de faire voir quel parti on pourrait tirer du travail dont il s'agit.

On pourrait en déduire un système de catégo-

ries, propre à remplacer celui d'Aristote ou tout autre, et dont les avantages, comme moyen logique, seraient autrement importans, autrement réels. En effet, supposons par hypothèse, et sauf vérification : que tous les mots soient rangés en quatre catégories, la première contenant tous les mots qui se rapportent affirmativement ou négativement à l'idée de commandement ; la seconde, ceux relatifs, de la même manière, à l'idée d'action ; la troisième, ceux qui tiennent à l'idée d'abstinence ; la quatrième, ceux qui expriment les conjonctions, les relations, les augmens qui sont nécessaires pour lier les parties du discours. — Chacune de ces catégories serait désignée par le nom de classe. — Dans chacune de ces classes nous établirions autant de genres qu'il y aurait de dualités affirmatives opposées, soit sous forme de verbe, soit sous forme de substantifs, soit sous forme d'adjectifs. — Cela étant fait, chaque mot serait dit une espèce de tel genre. — Ainsi, par exemple, nous dirions que tout ce qui exprime l'idée affirmative ou négative de la manière d'être active, forme la deuxième catégorie ou deuxième classe. — Nous ajouterions que la dualité constituée par l'opposition d'agir et de patir constitue un genre ; nous appellerions espèces de ce genre agir et patir, activité et passivité, actif et passif. On pourrait, si l'on le jugeait nécessaire, introduire une division de plus, celle du sous-genre

dont le premier comprendrait les verbes, le second les substantifs, et le troisième les adjectifs (1).

Le résultat d'une pareille classification des mots serait une véritable classification des idées, d'où ressortiraient plusieurs démonstrations importantes. D'abord, il serait possible, avec cette aide, de trouver peut-être la filiation en vertu de laquelle de quelques idées primitives a été successivement tiré le vocabulaire nombreux que nous possédons actuellement. Par là, on montrerait d'une manière irréfragable que la morale ou la révélation est la source d'où tout est dérivé; et que celles-ci sont, en un mot, le seul germe que l'humanité ait cultivé et fait fructifier. On pourrait, en outre, fixer positivement quels sont les élémens premiers de la méthode que l'on ensei-

(1) On remarquera, sans doute, que les mots *être* et *exister* ne se rattachent particulièrement à aucune des catégories que nous venons de proposer. Ces mots se rapportent également bien aux trois premières catégories. On s'explique ce fait, si l'on veut bien observer qu'ils expriment, non point des affirmations définies, mais l'affirmation en général. Ces deux mots nous paraissent n'impliquer rien de plus que le fait même d'affirmer; seulement le verbe *est* diffère du verbe *existe*, en ce que le verbe *est* signifie seulement que quelque chose *est* comme affirmé, tandis que le verbe *existe* signifie que quelque chose *est* comme réalité.

Être et exister nous paraissent des signes communs à toute affirmation, comme les particules *oui* et *non*.

gne à tous les hommes en leur apprenant le langage. Enfin, on déduirait de là quelques axiomes incontestables dont l'usage serait des plus concluans en ontologie. Par exemple, il serait prouvé que toute doctrine qui nie la dualité, c'est-à-dire, cette opposition dont nous parlions, et qui constitue chaque sous-genre d'affirmation, il serait prouvé que, par ce seul fait, elle nie en principe l'intelligence humaine elle-même; qu'elle nie le langage, le raisonnement, la science, la morale, en un mot, la faculté d'affirmer. Pour établir la portée de cette preuve, nous en ferons la seule application que voici : l'athée qui nie Dieu, nie par cela seul le fait de l'opposition d'activité à passivité; car il reconnaît seulement l'existence de ce qui est passif; mais, en refusant d'accepter l'idée qui est opposée à celle-ci, il s'engage, s'il se conforme à la logique, à rejeter toutes les oppositions de la même espèce, telles que celle d'action lorsqu'il parlera de régime, telles que celle de vertu lorsqu'il parlera de vices, telles que celle de conservation lorsqu'il parlera de destruction, etc. Lorsque l'athée agit autrement, et c'est ce qui arrive ordinairement et dans l'immense majorité des cas, il se met en contradiction avec lui-même. Or, lui est-il permis, est-il permis à qui que ce soit de se contredire à plaisir, ou de contredire capricieusement en un seul point à la loi et à la méthode universelle du langage que tout le

monde accepte, et lui-même avec tout le monde? Cependant, si on le contraignait à opérer dans tous les sous-genres d'affirmations le retranchement dont il use à l'occasion d'un seul sous-genre, évidemment il ne pourrait plus émettre une proposition, ni prononcer une seule phrase; il ne pourrait plus parler. Il serait clairement alors ce qu'il est, c'est-à-dire, un homme en dehors de l'humanité et sans relation, comme il est en dehors de la vérité par le fait de sa négation première.

Si les catégories d'affirmations dont il s'agit étaient établies, il ne s'ensuivrait pas seulement, comme nous l'avons vu, la démonstration de la morale comme méthode première, et du langage comme méthode seconde; on pourrait en déduire encore des éclaircissemens sur des méthodes spéciales dont nous avons parlé dans le livre précédent. Ainsi, il nous semble que le procédé par définition, dont il a été question à l'occasion des moyens d'invention, serait rendu plus facile et plus rapide. Ainsi, on pourrait encore employer ces catégories à découvrir une forme de probation en beaucoup de cas de même valeur que le syllogisme, analogue à celui-ci, mais non semblable. Supposons, en effet, qu'il s'agisse de démontrer une proposition quelconque. Celle-ci contient toujours une affirmation principale qui en forme le fondement. Au lieu donc de chercher une

moyenne de nature à prouver la légitimité de l'union de l'attribut au sujet, on dirait le sujet appartient à telle espèce de tel sous-genre, de tel genre, de telle classe; l'attribut qui doit lui être donné est de telle espèce, de tel sous-genre, etc.; car il est affirmatif et négatif, quant au sujet, de telle manière, etc. Par exemple, au lieu de dire : la vertu est louable, la tempérance est une vertu, donc la tempérance est louable; on prendrait la définition de la tempérance et celle de louable; l'on comparerait, et l'on prononcerait d'après la relation d'affinité qui résulterait de cette comparaison.

Nous n'offrons ici qu'une esquisse extrêmement incomplète sur une hypothèse hardie, mais probable. Mais nous ne pouvons, en ce moment, pénétrer au-delà de ces généralités. Pour vérifier cette proposition, et en tirer tout le parti dont elle est susceptible, il faudrait feuilleter plusieurs dictionnaires et les commenter. Nous n'avons point, nous le répétons, eu le temps de faire ce travail. On nous opposera peut-être que nous aurions dû attendre jusqu'au jour où nous aurions acquis quelque chose de plus achevé, avant de présenter un système si manifestement différent de tous ceux qui ont été enseignés. Mais nous ferons observer que nous n'aurions peut-être jamais pu le faire, et nous avons préféré courir des risques qui nous regardent seul, plutôt

que de tenir fermée une vue dont la portée nous paraît d'autant plus grande que nous y réfléchissons davantage. On ne pourra se soustraire à la domination de l'aristotélisme qu'en entreprenant, du point de vue chrétien, un travail analogue à celui qu'il a fait sur les mots; c'est un travail de ce genre que nous proposons, et dont nous avons donné le projet.

CHAPITRE II.

PARTIE DOGMATIQUE.

—

Nous avons dit, en commençant ce troisième livre, que nous nous proposions, sous le titre d'ontologie, de rechercher quelles sont les réalités existantes, soit comme êtres, soit comme rapports, dont la présence sert de fondement à la pratique, et de vérification ou de sanction à la morale (1). Il s'agit donc, en définitive, pour

(1) Ce dernier membre de phrase, par lequel nous attribuons à un ordre de connaissances que nous avons dit ailleurs ressortir de la révélation morale, la propriété de servir de sanction à cette morale même, pourra paraître une contradiction ou un oubli. Il n'en est rien cependant : aussi nous insistons sur cette assertion ; et nous ferons remarquer que les choses, en effet, sont tellement arrangées, que l'homme, en pratiquant selon l'enseignement qu'il a reçu, en vérifie incessamment la vérité, et en conséquence acquiert par lui-même sur le monde extérieur une somme de connaissances dont la conclusion est la confirmation de son point de départ primitif. Il est impossible, en effet, que l'homme, placé ainsi qu'il l'est, au sein des

nous, dans ce deuxième chapitre, de reconnaître quel est le véritable système du monde, d'en exposer et d'en démontrer les généralités : nous avons, en d'autres termes, à établir et à prouver quels sont les principes et les bases du plan encyclopédique qui devra être adopté toutes les fois que l'on voudra ranger les connaissances humaines dans un ordre conforme à la réalité. Notre ontologie ne sera, en effet, elle-même pas autre chose que ce que l'on entend par une encyclopédie, mais considérée dans la plus haute généralité, abstraction faite de tout détail ou de tout ce qui forme le terrain mouvant des sciences, c'est-à-dire, envisagée dans les vérités supérieures, stables et coordinatrices, où la certitude peut être complète, où le doute et l'erreur

existences qui forment le monde, étant lui-même l'une de ces existences, agisse un seul instant selon la loi de rapports qui lui a été enseignée, sans reconnaître les rapports que cette loi lui annonce, et par suite sans en vérifier l'exactitude. Ce qu'il expérimente lui prouve ce qu'il ne peut expérimenter ; et, par une nécessité logique inévitable, il est conduit, par ce qu'il voit de la vérité morale, à croire à tout ce qu'il ne lui est pas donné de voir. Enfin, en pratiquant ou en agissant selon cette morale, il acquiert une puissance rationnelle qu'il peut considérer comme lui étant propre ; il se fait une logique et une science en conformité avec la loi de ses pratiques, et dont il peut tirer de nombreuses démonstrations, ainsi que nous le verrons par la suite.

s'effacent devant l'évidence des nécessités logiques, devant la multitude et la concordance des preuves, devant la simplicité des faits, et devant la fécondité des conséquences. Si nous réussissons à rendre ce travail aussi clair aux yeux de nos lecteurs qu'il le paraît aux nôtres, nous donnerons une preuve de plus de l'assertion émise dans notre définition de la philosophie, lorsque nous disions que l'ontologie était une méthode, parce qu'elle plaçait toutes les intelligences aux mêmes points de vue, dans les mêmes données primordiales, et, par suite, dans la voie d'une même conclusion.

On entend par le mot *encyclopédie*, ou, pour parler le langage plus rigoureux du moyen âge, par le mot *somme*, *summa*, un système de coordination universelle. On a sans doute détourné plusieurs fois la signification de ces mots pour les employer à désigner des œuvres où l'on avait seulement la prétention d'être universel sans avoir celle de rien coordonner; mais tel n'est point le sens primitif, ni le sens généralement accepté dans la science; l'idée qu'emportent ces expressions est surtout celle de coordination. Sous ce rapport, l'ontologie diffèrera des *sommes* ou des encylopédies en cela qu'elle traitera seulement des principes fondamentaux de la coordination, tandis que l'encyclopédie tient non seulement compte de ceux-ci, mais encore opère

la classification de tous les ordres de connaissances qui en dépendent. L'ontologie différera encore de l'encyclopédie en ce qu'on s'y occupera de démontrer les existences fondamentales, d'en expliquer les rapports, les propriétés et les conditions, tandis que dans l'encyclopédie, il suffit de les nommer et de les poser, toutes les autres démonstrations qui s'y rattachent devant être données par le seul fait des connaissances spéciales que l'on développe sous les divers titres dont elle est composée. Néanmoins, on pourra appliquer à l'ontologie toutes les considérations générales qui se rapportent à l'œuvre encyclopédique.

Ainsi, l'ontologie comme l'encyclopédie doit être un calque fidèle ou une image exacte de la réalité existante. Seulement l'encyclopédie descend jusqu'aux derniers détails pour les comprendre dans l'unité de coordination, tandis que l'ontologie ne s'occupe que des existences et des lois générales. La première cherche à coordonner les connaissances humaines; la seconde ne travaille qu'à trouver les moyens de coordination; sous ce rapport, l'une comme l'autre ont également besoin de posséder la vérité; mais la première est soumise à mille chances d'erreur dont la seconde est exempte. En effet, ce qu'il y a dans le monde de plus évident pour nous, c'est l'harmonie dans l'ensemble, en même temps

que la multiplicité et la variété dans les détails. Or, l'ontologie s'occupe particulièrement d'établir quels sont les principes de l'unité et de l'harmonie, et de déduire de là les lois de la multiplicité et de la variété, tandis que l'œuvre encyclopédique consiste à coordonner les détails du point de vue de l'unité et de l'harmonie : en sorte que la première s'attache à ce qui est le plus simple et le plus clair en même temps que le plus général, pendant que la seconde marche sur un terrain où la lumière est moindre au fur et à mesure que l'on s'avance, où le fil se rompt à chaque instant, où la moindre lacune fait perdre le lien, où il s'agit enfin d'expliquer d'innombrables contradictions (1). L'ontologie, comme on le voit, est en quelque sorte le premier chapitre de l'encyclopédie ; elle en est le fondement ou le principe, et, à cause de cela, elle est l'évidence sur laquelle repose depuis des milliers d'années la conception même de la nécessité de l'œuvre encyclopédique. Les facilités qu'on y trouve sont proportionnelles au degré de visibilité qu'offrent les existences générales dont elle a à s'occuper.

(1) On pourrait dire encore que l'encyclopédie est à l'ontologie, ou au moins à une portion de celle-ci, ce que la vérification est à la théorie. La seconde pose les principes que la première applique et en conséquence vérifie. L'ontologie est une synthèse faite *à priori*, la seconde est une synthèse faite *à posteriori*.

En définitive, on pourrait dire que l'ontologie est la science des principes, et que l'encyclopédie est la science des conclusions, et de là déduire la certitude relative de ce qui appartient à l'une et à l'autre; la première ayant pour appui le concours simultané de tous les moyens, de toutes les puissances logiques en même temps que la simplicité des affirmations; tandis que la seconde est obligée de multiplier les affirmations, tout en étant réduite à employer, à l'occasion de chacune d'elles, seulement la moindre partie de la puissance logique.

Quoique l'ontologie puisse différer en quelques points de l'encyclopédie, elle n'en diffèrera pas quant aux propriétés; on doit exiger de l'une et de l'autre les mêmes services, soit comme moyen de classification, soit comme moyen d'indication, d'invention ou de mnémonique. En effet, l'ontologie, en nous présentant les généralités du système universel, nous donne d'abord la vraie place et les vrais rapports de chaque espèce de faits, et, par suite, de chaque spécialité d'étude. Elle nous offre, en outre, un ensemble d'où nous pouvons déduire, à l'aide de la seule logique, un monde de conséquences, et, ainsi, nous indique les lieux où la science expérimentale nous manque, en nous fournissant en même temps les élémens des hypothèses qui peuvent guider les premières investigations dans ces lieux inconnus. Enfin,

elle maintient incessamment présent à l'esprit le système général des rapports existans, et nous fait ainsi sentir incessamment le lien qui unit les parties, et la dépendance de chaque spécialité quant à l'ensemble. Cette dernière propriété n'est pas la moins importante, car les erreurs que commettent les savans spéciaux, ont leur source ordinaire dans l'isolement où ils se placent trop souvent, et dans l'oubli complet qu'ils font fréquemment de tout ce qui n'est pas le travail même dont ils sont occupés.

L'analogie, mais non la similitude, ainsi que nous l'avons dit, qui existe entre l'ontologie et l'encyclopédie est marquée jusque dans les prodromes du système de travail nécessaire pour opérer la construction, soit de l'une, soit de l'autre. A cet égard, les savans ont adopté divers points de départ : les uns sont partis de l'homme, les encyclopédistes pour en tirer un système de classification, les ontologistes pour en déduire le système des rapports. L'école religieuse, au contraire, se place au point de vue universel, pour de là descendre à l'étude des fonctions partielles.

Γνῶθι σεαυτὸν, *connais-toi toi-même*, disait la philosophie ancienne, et disent encore les éclectiques ; la science et l'art de la sagesse reposent sur cette connaissance ; et, cet axiome posé, l'on va étudier l'homme, abstraction faite de tout ce

qui paraît étranger à sa nature originelle, comme si, en lui, on était certain de rencontrer le principe même de la vérité, la source virtuelle de la science. Mais, répond la philosophie moderne, l'homme n'est rien par lui-même. Lorsqu'il s'étudie, il ne se trouve jamais seul : tout ce qu'il rencontre en lui d'idées, de raisonnemens, de doctrines, de moyens, sont choses communes, appartenant au milieu où il vit, venant de ce milieu, variant avec ce milieu. Le corps où son esprit réside, dépend étroitement de ce qui l'entoure ; il ne se l'est point donné ; il l'a reçu, et il ne le conserve qu'à une seule condition, c'est de se maintenir avec le monde environnant dans un certain système de relations qu'il n'a point faites. Son esprit même lui a été donné ; c'est à l'éducation qu'il doit tout ce qu'il possède ; et la langue avec laquelle il pense, sans laquelle il ne pourrait raisonner, la langue, lui fut enseignée comme tout le reste. Ainsi l'homme est une partie minime, passagère, dépendante d'un ensemble immense qui était avant lui, et qui sera après lui, dans lequel il est né, dans lequel il mourra, sans qu'il puisse savoir pourquoi il y est venu à tel moment plutôt qu'à tel autre, ni à quel moment il doit en sortir.

Il est donc vrai de dire, même dans le sens scientifique, que celui qui se cherche, se perd, ou que celui qui se cherche, ne se trouvera ja-

mais. Il est, en effet, impossible qu'un être qui est partie, puisse parvenir à se connaître en se considérant isolément, c'est-à-dire, en niant ce qui forme son principal caractère, sa condition première d'existence, à savoir, sa dépendance d'un ensemble ordonné.

Il est vrai que l'homme est libre, et c'est cette considération sans doute qui a semblé justifier l'axiome antique Γνῶθι σεαυτόν. Mais l'homme n'est libre que dans certaines limites et certaines conditions; dans certaines limites, car il ne peut choisir qu'entre se soumettre à telle dépendance ou à telle autre; et il est de plus nombreuses dépendances vis-à-vis desquelles nul choix ne lui est donné. Il est libre dans certaines conditions, car c'est à condition de connaître une loi, une langue, un art de raisonner, qu'il peut résister à l'entraînement des passions animales, qu'il peut les régler et les diriger. Ainsi la liberté même de l'homme accuse sa dépendance; c'est en quelque sorte une dépendance de plus. L'animal ne dépend que de ses instincts; l'homme dépend de ses instincts et de la loi.

Si donc nous voulons nous connaître nous-mêmes, c'est par l'étude de l'ensemble qu'il faut commencer nos recherches.

Et qu'avons-nous, en effet, à connaître sur nous-mêmes? Quelles sont les questions qu'il est, pour nous, intéressant, nécessaire même de ré-

soudre, et hors desquelles il n'y a de satisfaction que pour une curiosité stérile et complétement exceptionnelle? C'est de savoir : d'où nous venons; où nous allons; et qui nous sommes?

Si nous étions sans réponse sur ces trois questions, aucun de nous ne saurait se conduire; aucun de nous n'aurait de but, ou plutôt chacun de nous, abandonné au seul instinct, serait incapable de prévoir et d'agir dans une fin plus éloignée que le moment présent; nous serions sujets à mille erreurs, puisque nous ignorions en toutes choses la portée et les limites de notre puissance d'activité; nous serions de purs animaux; car c'est parce que l'homme possède une solution sur ces questions, et s'en sert dans la pratique de la vie, qu'il diffère des êtres bruts, c'est-à-dire, qu'il connaît, et qu'il est libre.

Or, on ne peut répondre à ces questions en se plaçant ailleurs qu'au point de vue universel, et notre dépendance de l'ensemble devient manifeste aussitôt que l'on examine les premiers élémens du problème qui y est impliqué.

En effet, d'où venons-nous? D'un passé que nous n'avons pas fait, qu'il nous est donné de continuer et quelquefois de modifier très faiblement, et encore dans une direction déterminée, que nous n'avons point imaginée, et où nous dépendons constamment de ce qui nous a précédé et de ce qui nous entoure. — Où allons-nous? Nous

devons tous mourir après avoir, sur un terrain et dans des limites données, et quoi que nous ayons voulu, produit quelque chose qui restera après nous, soit comme pensée, soit comme exemple, soit comme chair, soit comme matière, soit comme néant. — Que sommes-nous enfin? Les effets de ce qui nous a précédé, de ce qui existe, et, à certaines conditions, les causes de ce qui nous suivra : êtres engendrés et engendrans, mais variables et passagers. Que chacun de nous se regarde! qu'il se fasse à lui-même les questions dont nous venons de parler! et il reconnaîtra la vanité des philosophies qui ont cherché dans l'homme les principes absolus de la science et de la sagesse.

Il est absurde, au reste, en bonne logique, de chercher la connaissance d'un ensemble dans l'étude d'une partie, cette partie fût-elle même aussi durable, aussi invariable que l'ensemble. En effet, en supposant que toutes les parties qui entrent dans la composition de l'ensemble, soient homogènes ou semblables, comment le saurez-vous, si vous n'avez vu l'ensemble lui-même. D'ailleurs, en supposant l'ensemble homogène, l'espèce de connaissance appropriée à cette espèce d'ensemble, sera celle du nombre des parties composantes : or, comment arriverez-vous à en savoir le nombre, si vous vous attachez seulement à en étudier une partie? et si nous prenons

la réalité, c'est-à-dire, si nous voulons déduire de l'étude d'une partie variable et passagère comme nous, ce que c'est qu'un ensemble stable et durable comme l'univers, l'impossibilité sera plus grande encore, si toutefois il peut y avoir des différences dans l'impossible.

Jugeons, au reste, les deux manières de procéder par les résultats produits. Les encyclopédistes, placés au point de vue humain, n'ont pas trouvé de moyen de classification plus parfait que le système des facultés qu'ils supposaient exister dans l'homme, et auxquelles ils donnaient la puissance d'inventer et de conserver nos connaissances. Les ontologistes, placés au même point de départ, n'ont pu s'élever au-dessus d'un système de notions dont il a été question dans cet ouvrage, à l'occasion de l'examen du kantisme et de l'éclectisme. Les uns et les autres n'ont acquis ainsi que des méthodes artificielles, impropres à servir, soit à l'invention, soit à la prévoyance, ayant, au contraire, pour conséquence de nous présenter toujours la science comme achevée et complète. Ils ont manqué enfin tous les résultats qu'on doit se proposer dans l'œuvre de l'ontologie ou dans celle de l'encyclopédie. On n'a point les mêmes reproches à adresser aux constructions établies du point de vue de la création, c'est-à-dire, du point de vue universel. Aucune de celles-ci n'a été sans fruit, soit quant

à l'invention, soit quant à la prévoyance. Il n'y a point eu, dans ce genre, de doctrine si fausse qu'elle n'ait donné quelques conséquences utilisables; parce qu'elles possédaient en elles-mêmes quelque chose de vrai, elles ont engendré quelque chose de profitable pour les sciences. Ainsi, en dernière analyse, la pratique juge les deux voies dont il a été question. Elle prouve ce que le raisonnement démontrait, que l'une est bonne et que l'autre est mauvaise.

Les réflexions qui précèdent, nous tracent à nous-mêmes la marche que nous devons suivre. L'ontologie sera consacrée à l'exposition du système du monde envisagé dans les généralités. Dans ce travail, nous nous placerons au point de vue universel, et au lieu de remonter des détails à l'ensemble, nous descendrons de l'ensemble aux détails. Cette marche était celle adoptée dans les sommes du moyen âge. Nous ne nous proposons point d'être aussi complets que l'ont été les encyclopédistes de cette époque, parce que cela n'est point nécessaire; nous ne traiterons point toutes les questions qu'ils ont traitées, parce que nous ne voulons point entreprendre sur la théologie; nous nous bornerons aux connaissances qui doivent être communes à toutes les sciences, et qui sont, selon nous, indispensables dans tous les genres de pratique intellectuelle.

Il n'y a que deux faits à démontrer pour justi-

fier la vérité de notre point de départ d'une manière positive, ou, en d'autres termes, de la manière usitée dans les sciences naturelles que le public accepte comme les plus exactes; il suffit de prouver: 1° qu'il y a harmonie entre les fonctions qui composent le monde visible; et 2° que ce monde a été créé. Nous allons développer ces deux propositions d'une manière directe, afin d'établir d'une manière également directe le droit que nous avons d'adopter la marche que nous avons choisie. Nous adressons les réflexions qui vont suivre, à ceux qui sont encore sous la fascination des doctrines matérialistes, retenus dans le piége où nous avons été pris nous-mêmes.

S'il y a un fait évident parmi les faits d'observation journalière, un fait incontesté et incontestable, c'est sans contredit celui de l'harmonie universelle, celui de l'accord parfait qui règne dans le monde. Or, nulle science d'observation ne rend compte de ce fait, ni ne l'exprime. Nulle science d'observation ne contient les moyens d'en rendre compte, ni de l'exprimer. Loin de là, chacune d'elles, précisément parce qu'elle est une spécialité, chacune d'elles est fondée sur un fait spécial qui constitue une contradiction directe à celui de l'harmonie universelle. Pour reconnaître la vérité de cette proposition, quant aux sciences d'observation, il n'est point nécessaire d'y pénétrer profondément; il suffit de lire les

premières pages des traités classiques propres à chacune d'elles : là, on apprendra que l'astronomie, la physique, la chimie, la physiologie, etc., sont fondées sur la formule ou la définition d'une inconnue qui constitue les êtres, dont l'étude est l'objet de l'une quelconque de ces spécialités, en opposition directe avec l'inconnue sur laquelle les autres sont fondées. Les sciences naturelles, en s'exprimant ainsi, n'ont fait que représenter la vérité même, c'est-à-dire, ce que l'expérience et l'observation apprennent à tout homme qui examine avec attention l'une des spécialités qui fonctionnent dans l'univers. Ainsi, il n'échappe à personne que chaque être naturel n'existe qu'à condition, soit au moins de résister au monde extérieur, comme les corps bruts, soit, en outre, de s'emparer des élémens de ce monde, comme les corps organisés. En tous lieux et partout nous ne voyons que des individualités qui ne subsistent que par une victoire incessante remportée par les unes sur les autres. Les espèces minérales sont conservées par la force de cohésion qui en unit les molécules intégrantes ; les êtres organisés vivent non seulement à condition de résister efficacement à l'énergie des affinités extérieures, mais encore en détruisant ces affinités. Bien plus, ces êtres agissent les uns sur les autres pour se détruire ; ils se nourrissent les uns des autres. La nature semble uniquement un

champ de guerre où la paix est impossible, où l'antagonisme et la contradiction règnent d'une manière absolue. Et cependant, l'observateur constatera en même temps que ces individualités dépendent les unes des autres, tellement que si l'on en supprimait une seule, même parmi les espèces qui paraissent les plus nuisibles, nulle autre ne pourrait exister.

Dira-t-on que le fait de l'harmonie universelle est l'effet de cette opposition également universelle, dans laquelle chaque partie semble uniquement destinée à détruire toutes les autres? Nous avons déjà répondu à cette objection dans notre paragraphe sur le matérialisme. Ou les forces opposées, avons-nous dit, que manifestent de tels effets, seraient égales entre elles, et alors elles devraient avoir conclu à l'équilibre, de telle sorte qu'en place du mouvement dont nous sommes témoins, nous serions plongés dans l'immobilité la plus absolue; ou ces forces seraient inégales, et alors l'une d'elles aurait subalternisé toutes les autres, et aurait encore produit l'immobilité absolue. Le fait de la contradiction entre les parties, opposé au fait de l'accord parfait dans l'ensemble, reste donc dans toute sa force.

L'ontologie et l'encyclopédie sont destinées à exprimer le fait de l'harmonie universelle. La première doit en établir le principe; la seconde doit étendre ce principe aux détails, et le mani-

fester dans les parties; c'est ainsi que cette dernière accomplit l'œuvre de la classification qui lui est réservée. Mais pour de tels résultats, il faut que l'ontologie ou l'encyclopédie soient vraies; elles ne peuvent l'obtenir qu'à la condition d'exprimer par une formule exacte le fait même de l'harmonie universelle dont nous nous occupons.

Or, quelle est la formule rigoureusement représentative de ce fait? Comment la trouver?

Pour atteindre cette découverte difficile, il faut raisonner sur les causes invisibles des phénomènes, examiner les rapports de ces causes, et déterminer quelle nécessité causale supérieure exigent ces rapports.

On nous objectera sans doute que raisonner sur des existences qui ne tombent point sous nos sens, qui ne sont point sujettes à l'expérience et à l'observation, c'est tenter les ténèbres, c'est entrer dans une voie, où toute lumière nous manque, où tout moyen de certitude fait défaut. Mais une telle objection n'est pas recevable; nous dirons qu'il suffirait aux opposans, s'il en existait, d'un seul instant de réflexion pour y renoncer.

En effet, n'apprécions-nous pas les causes par les effets? Que faisons-nous, lorsque nous disons que les phénomènes diffèrent? Y a-t-il un savant, quelque matérialiste qu'il soit, qui ignore que

c'est en vertu d'une cause invisible que les propriétés des corps diffèrent en chimie, que c'est en vertu d'une cause invisible que les minéraux subsistent, et de même pour les phénomènes de gravitation, de même pour la conservation des espèces dans le règne animal, de même en physiologie, en pathologie, etc.; que ces causes invisibles manifestent leur présence par des effets physiques, c'est-à-dire sensibles, personne ne le niera. En général, les gens du monde ont une idée très fausse sur ce que c'est qu'une cause en physique ou en physiologie, et plus d'un homme qui n'a, en fait de science, que le diplôme de savant, partage cette erreur; à savoir qu'une cause n'est rien de plus que le contact matériel d'où résulte un effet. Ainsi, pour prendre un exemple qui comprend tous les autres, une bille vient à en toucher une autre et à lui communiquer le mouvement, on dit vulgairement que le contact de la première bille est la cause du mouvement de la seconde: or, c'est mal dire, c'est tenir un langage inexact. La vérité est que la seconde bille change de place seulement, parce qu'elle a reçu en totalité ou en partie la vitesse qui avait été déposée dans la première. Et qu'est-ce que cette vitesse, c'est quelque chose certainement, mais quelque chose d'invisible; c'est une cause et une cause si réelle, que la mécanique sait la calculer *à priori*, et en tirer parti.

Cet exemple, nous le pensons, fera apprécier la véritable nature et la valeur réelle de ce que l'on doit entendre par causes invisibles des phénomènes. Mais on nous demandera peut-être encore comment il est possible de raisonner sur des rapports de causes, et comment on peut être assuré de ne point se perdre sur un pareil terrain ? A une telle objection, nous pourrions répondre, comme le fit ce philosophe ancien à un adversaire qui niait le mouvement, il se mit à marcher ; nous aussi, nous pourrions nous mettre à marcher, Cependant nous préférons éclairer cette difficulté, car nous n'oublions pas qu'en ce moment nous écrivons dans l'intérêt de ceux qui sont le plus étrangers à l'espèce de considérations dont nous nous occupons.

On apprécie les rapports entre les causes quelque invisibles qu'elles soient, comme on apprécie les causes elles-mêmes, c'est-à-dire par les phénomènes ; et il ne faut pas croire que cette étude soit négligée même dans les sciences que l'on se plaît à appeler exactes ; citons deux exemples que nous choisissons à dessein dans les spécialités que le matérialisme préconise par dessus toutes les autres : la théorie de la gravitation de Newton est fondée sur l'étude et le calcul des rapports entre les causes ou les propriétés invisibles que manifestent les effets astronomiques ; la théorie chimique de Lavoisier est la formule des

rapports entre les causes ou les propriétés invisibles qui se manifestent dans certains contacts des corps. La théorie de Newton comme celle de Lavoisier ne sont pas complètes sans doute, parce qu'elles ne sont pas assez générales, parce qu'elles ne formulent pas une loi de rapport assez élevée; mais il n'en est pas moins vrai qu'elles sont exactes relativement aux faits que les auteurs se proposaient d'y comprendre, et relativement à un grand nombre de faits analogues que les auteurs mêmes ne connaissaient point. Ainsi, ce n'est point quitter le terrain de la science positive, ni même celui de la science expérimentale, que de raisonner sur l'invisible. Abordons donc ce terrain.

Pour arriver à la possession d'un axiome sur le principe de l'harmonie universelle, nous devons procéder par voie d'exclusion. Ce n'est point, en effet, un fait isolé, unique, que nous trouvons seul quelque part. Au contraire, il est mêlé à tout, présent partout; pour en découvrir la cause invisible, il faut donc la dégager de ce qui n'est pas elle, en écartant ce qui y est contraire, ou ce qui manifestement tend à quelque chose de contraire à l'harmonie. Ce procédé rationnel est, au reste, l'un des plus simples et des plus faciles à suivre.

Or, en examinant le monde dans son ensemble, nous voyons qu'il existe un certain ordre de mou-

vemens et de repos dans lequel les phénomènes apparaissent comme étant en même temps effets et causes, effets de ce qui les précède, causes de ce qui les suit. Cette classe de phénomènes est l'objet spécial des observations des astronomes, des physiciens, des chimistes, des minéralogistes, des physiologistes, etc. C'est sur l'étude exclusive de ces phénomènes que s'est fondé le matérialisme; c'est de cette étude qu'est résultée la conséquence dont nous avons parlé, que toutes choses devaient conclure à l'immobilité et à la solidification absolue. Les causes invisibles auxquelles la science actuelle en attribue la production, sont considérées comme opposées, comme naturellement en lutte, comme s'excluant essentiellement les unes les autres. C'est par un effet de la lutte que le mouvement a lieu; et c'est par un effet de l'exclusion que les unes exercent à l'égard des autres, que la tendance finale est l'immobilité absolue ou la mort universelle, conclusion dont, comme nous l'avons dit, on ne conçoit pas qu'elle ne soit point déjà parfaite, lorsque l'on compare la durée finie qui est le propre du monde, à l'infini en durée que notre esprit conçoit; mais sans tenir compte de cette dernière conclusion, il est évident que le fait d'un mouvement qui conclut à l'immobilité, c'est-à-dire une contradiction, ne peut être considérée comme un principe d'harmonie. Et que

l'on ne voie pas dans cette proposition une simple opposition de mots; si l'on veut bien se rappeler ce que nous avons dit sur la contradiction que présentent les unes à l'égard des autres les forces qui gouvernent l'ordre de phénomènes dont il s'agit, on reconnaîtra que notre affirmation n'est que la représentation exacte d'un fait général qui se manifeste jusque dans les moindres détails. Passons à l'examen d'une autre classe de phénomènes. Au sein de cet ordre circulaire de mouvemens et de repos, on voit apparaître un ordre tout différent de phénomènes; ce sont ceux des naissances et des générations. Ceux-ci se manifestent par une contradiction directe aux forces de la classe dont il vient d'être question; celles-ci sont momentanément subalternisées. La naissance d'un être, en effet, constitue un mouvement, *sui generis*, en opposition positive avec la nature circulaire; une conquête entreprise sur elle; un désaccord évident quant à la direction et à la manière d'exister.

Mais, nous dira-t-on, ne serait-ce pas à ces forces génésiaques qui combattent incessamment les forces qui tendent à la mort, qu'il faudrait attribuer la conservation du monde dans l'état actuel où nous le voyons? Non, il ne faut pas croire que l'harmonie de l'ensemble puisse résulter du balancement entre des causes dont les unes tendent à produire l'immobilité, et dont les

autres président aux naissances ; car 1° l'harmonie dans les mouvemens ne peut résulter du désaccord entre les causes motrices, puisque l'égalité parfaite entre deux puissances opposées conclut à l'immobilité, et que la supériorité de l'une sur l'autre conduit aux mêmes résultats ; 2° les causes invisibles qui président à l'engendrement des êtres, comparées les unes aux autres dans les effets, présentent les mêmes contradictions, les mêmes hostilités de détail que nous remarquions dans les phénomènes de l'ordre précédent. Ainsi, pour prendre un seul exemple, chaque espèce animale, comme chaque individu, est en guerre au moins avec toutes les autres espèces, en sorte que la tendance est qu'une seule espèce détruise et absorbe toutes les autres, et qu'enfin un individu de l'espèce victorieuse détruise et absorbe tous les autres individus ; de telle sorte que l'on peut dire que la conservation de l'état actuel du monde ne se présente pas comme possible, et que l'existence des forces génératrices n'arrêterait qu'un moment la marche des forces qui tendent à l'immobilisation, etc., s'il n'existait, en dehors de ces puissances, quelque cause invisible qui en a réglé ou en règle les rapports ou l'harmonie.

Or, quelle est cette cause ? Évidemment, elle est supérieure à toutes celles dont nous venons de parler, puisqu'elle les gouverne ; elle peut les

détruire, puisqu'elle peut les régler; elle peut les avoir produites, puisqu'elle peut les détruire. Elle est d'une nature différente, puisqu'elle ne peut être conçue que comme une activité vis-à-vis des autres qui sont passives à son égard : elle est maîtresse, les autres obéissent; elle est libre, les autres sont esclaves; elle est initiale, puisque les autres lui sont postérieures; elle est intelligente, puisqu'elle est l'origine de l'ordre; elle est prévoyante, puisqu'elle commande à des résultats, etc., etc. Ainsi la cause initiale qui est le principe de l'harmonie universelle, c'est Dieu lui-même. Aussi les naturalistes ont-ils appelé du nom de *loi* les systèmes de rapports qu'ils reconnaissent dans les phénomènes.

Le lien de dépendance par lequel l'harmonie universelle tient à la cause initiale, est prouvé par le fait que toutes les fois qu'il y a eu une opération initiale dans le monde, il y a eu aussi une nouvelle harmonie. Or, ce fait s'est reproduit à chacune des créations successives dont la terre renferme les traces. L'effet de ces créations a été chaque fois de changer le système entier des rapports phénoménaux.

Le monde n'eût-il pas commencé, il résulterait des considérations énumérées plus haut qu'il existe une cause initiale; mais, le commencement du monde étant prouvé, l'existence d'une

cause de cette nature est rendue manifeste, même aux moins clairvoyans.

Nous n'insisterons pas davantage sur une proposition aussi claire, déjà reproduite bien des fois dans cet ouvrage. Nous nous hâtons d'aborder le sujet de ce livre.

§ Ier. — DE L'EXISTENCE DE DIEU.

J'ai été incrédule ; j'ai été du nombre de ceux auxquels il faut prouver que Dieu existe. Cependant maintenant que mon esprit est changé, que ma croyance est complète, il me répugne, plus que je ne puis le dire, d'écrire en tête d'un chapitre un titre pareil à celui-ci : *de l'existence de Dieu ;* c'est-à-dire de supposer un seul instant que l'on puisse mettre en doute ce qui constitue le fondement et la preuve de toutes nos connaissances. C'est, suivant moi, une honte pour l'esprit humain que nous nous pensions obligés de démontrer la vérité même, et c'est, en effet, une absurdité en logique.

S'il existe un axiome vrai et juste, c'est celui-ci : « On ne prouve pas les principes premiers ; car c'est par eux que l'on prouve tout. »

Cet axiome est reçu et règne en souverain dans les sciences que l'on nomme exactes par excellence, par exemple, dans les sciences mathématiques ; et l'on a dit même souvent que la supériorité de celles-ci tenait à l'acceptation incontestée de cette proposition. En réalité toutes les sciences commencent de la même manière, mais elles ne l'avouent pas toutes aussi clairement ; et l'on peut dire qu'elles sont dans un état d'a-

vancement proportionnel à l'évidence qu'elles donnent à l'axiome dont il s'agit.

Qu'est-ce, en effet, qu'un principe premier? C'est un point de départ antérieur à tout autre; c'est une initiale; c'est une cause originelle qui détermine et engendre toutes les conséquences; métaphysiquement, c'est une idée qui suppose toutes les autres; en morale, c'est le précepte général qui donne la théorie de tous les actes, etc.

Or, comment prouver un principe premier? Pour le prouver, il faudrait qu'il y eût quelque chose avant lui, c'est-à-dire qu'il ne fût pas premier. — On ne peut le montrer que dans ce qui s'ensuit.

Parce que notre nature et notre condition sont telles, que toute notre logique se réduit à un art de tirer des conséquences, que nos inventions mêmes résultent de l'emploi d'une certaine méthode dans la recherche des conséquences, nous avons été conduits à appliquer cet art logique aux choses mêmes qui y échappent. Nous avons fait l'erreur de vouloir appliquer aux principes, la méthode qui convient aux conséquences. Puis, étant venue la théorie d'une raison humaine ayant en elle et par elle-même une force virtuelle de logique, ce qui était une erreur est devenu une prétention et un précepte; nous nous sommes crus en droit de n'accepter que ce que

notre raisonnement nous démontrait ; nous avons voulu tout prouver directement et *à priori*. Prétention absurde, car nous ne sommes nous-mêmes que des effets ; et il ne nous est donné rien de plus que de prouver que nous sommes des effets ; et c'est assez, au reste, pour la démonstration.

Les principes premiers sont comme une lumière primitive qui éclaire tout ; or, on montre la lumière, on en décrit les effets, mais on ne la prouve pas. Il suffit d'ouvrir les yeux pour voir ce que les hommes appellent lumière ; mais si on refuse de les ouvrir on ne la verra jamais ; et de même il suffit de vouloir pour reconnaître Dieu et ses œuvres, mais si on ne veut pas on ne le reconnaîtra jamais. Que l'on se rappelle ce que nous avons dit dans ce volume (1) du quatrième moyen de vérification, et l'on comprendra comment nous concevons que les principes sont démonstrables.

Nous ne connaissons que deux moyens pour montrer les principes premiers : l'un est de faire voir que tout ce que nous expliquons serait inexplicable sans eux, en sorte qu'on acquiert pour conclusion qu'il est impossible qu'ils ne soient pas ; l'autre est de faire reconnaître qu'ils expliquent tout ; mais remarquons que ces deux

(1) Pag. 218, 219.

moyens seraient impraticables pour nous, si on ne nous eût jamais dit qu'il y a un principe premier; car si on ne nous l'eût jamais dit, nous serions dans l'impuissance d'en acquérir la connaissance (1).

Celui, au reste, qui refuserait ces deux moyens serait comme l'aveugle qui, afin de ne pas voir la lumière, se refuserait à une opération qui devrait lui rendre la vue. En effet, ces moyens sont les seuls usités dans la démonstration des principes quels qu'ils soient, bons ou mauvais.

Que font les matérialistes et les panthéistes dans leur enseignement? Ils posent leur premier principe la matière ou l'univers Dieu; ils les supposent acceptés; puis ils s'en servent pour expliquer les choses; et lorsqu'ils ont cru les avoir expliquées, ils croient avoir démontré leurs principes. Quel est l'homme, en effet, qui a vu la *matière* ou le Dieu *Pan?* Quel est le matérialiste qui pourrait définir la matière? Quel est le pan-

(1) Nous prions nos lecteurs de suspendre leur jugement à l'égard de la proposition contenue dans cette dernière phrase. Ils pourraient en conclure que, selon nous, l'âme humaine ne possède point une virtualité propre. Il n'en est rien. Nous espérons prouver plus bas, lorsque le moment en sera venu, que l'âme humaine est douée de facultés, mais que ces facultés ne seraient point en acte sans le secours de la révélation, secours dont tout homme, vivant en société, a reçu toujours une part quelconque.

théiste qui peut définir directement son univers Dieu?

On ne peut définir que de deux manières, ou par l'espèce de comparaison que nous avons décrite dans les règles de l'affirmation, ou en exposant ce que suppose et ce que contient la chose nommée. Les matérialistes et les panthéistes ne peuvent pas user du premier mode de définition, puisqu'à leurs yeux la *matière* ou *Pan* sont seuls dans le monde ; le second mode leur est permis ; mais ce mode n'est pas autre chose que le procédé de démonstration dont nous nous occupons en ce moment, celui qui consiste à se servir du principe pour exposer et expliquer les faits. Que les matérialistes cessent donc de vanter la clarté de leur doctrine, ils n'ont aucun avantage sous le rapport que nous examinons, et ils sont inférieurs sous mille autres ; enfin c'est en appliquant leur doctrine selon ce procédé, c'est-à-dire selon la méthode où ils pensent triompher, que nous les avons combattus dans ce livre, et que, nous en sommes certains, nous les avons convaincus d'erreur.

Toutes les sciences positives, au reste, implicitement ou explicitement, reconnaissent ou prouvent ce que nous disons des principes premiers. Supposez, en effet, que l'affirmation première qui constitue le principe, affirmation que l'on expose, mais que l'on ne prouve pas,

n'existe point, s'il s'agit de physique, de chimie, d'astronomie, etc., il n'y aura plus de lien entre les phénomènes, et nulle certitude sur les rapports; car la certitude dans les choses physiques n'est pas autre chose que la connaissance des relations entre phénomènes, connaissance dont on déduit que tel fait est de tel ordre, sorti de telle source, commandant telle conséquence. Otez la formule qui sert de point de départ, c'est-à-dire de principe, chaque fait est isolé et sans signification. En métaphysique, ôtez le principe, il n'y a pas même d'argumentation possible, il n'y a rien. En méthode, ôtez le principe ou le point de départ, il n'y a pas de méthode. En fait d'invention, ôtez l'hypothèse, il n'y a ni vérification, ni invention. En morale, ôtez le devoir ou le principe, il n'y a pas même d'actes, etc.

Depuis long-temps les vrais savans ont reconnu le fait que nous cherchons à mettre en évidence, et c'est de leur bouche qu'est sorti cet axiome : que ce qui démontre le principe c'est la fécondité des conséquences, en sorte que le principe est d'autant plus vrai qu'il est plus général, c'est-à-dire qu'il engendre plus d'explications ou plus de conséquences.

Nous pouvons donc, en parfaite confiance, appuyé sur l'accord unanime de toutes les pratiques scientifiques, reproduire l'axiome établi

en tête de cette discussion, à savoir : que l'on ne prouve pas les principes, car c'est par eux que l'on prouve tout; et par suite affirmer que *l'on ne prouve pas Dieu, mais que Dieu prouve tout;* car Dieu est le principe premier sur lequel reposent toutes les origines, toutes les explications en toutes choses, sur lequel reposent toutes les certitudes; ou, en d'autres termes, sans Dieu, il n'y a de principes, il n'y a de certitude nulle part. Qui doute de Dieu n'est assuré sur rien et ne sait réellement rien. Dieu est la pierre angulaire sur laquelle s'appuient nos croyances de toute espèce. Il est le fondement de la certitude, le point de départ de la science, le but de la pratique. Examinons, en effet.

L'homme a besoin de certitude pour agir. Autrement il ne se mettrait jamais en mouvement qu'à la manière des brutes, c'est-à-dire sous l'influence de ses appétits charnels; l'homme dépourvu de certitude, serait ce qu'il n'est pas, un pur animal. Or, un individu peut douter de plusieurs choses, ou se contenter d'une certitude faible. La certitude du plus grand nombre ou de la société supplée à ce qui lui manque sous ce rapport; mais cette société a besoin elle-même d'une certitude proportionnée à sa puissance. Il lui faut une garantie quant à la durée de l'ordre phénoménal; il lui faut une autre garantie quant à la durée de l'ordre moral. En effet, qui spécu-

lerait pour l'avenir s'il doutait de la durée? Qui travaillerait pour ce que nous nommons le bien, s'il doutait de la durée du bien? Personne.

Or, qu'est-ce au fond que cette foi dans la durée de l'ordre? N'est-ce pas la croyance en une force supérieure et toujours présente qui l'a créé et le maintient.

On objectera peut-être que la volonté humaine nous garantit la durée morale, mais la volonté humaine est chose fort incertaine et fort variable; quelques philosophes peuvent s'y fier, mais les hommes en masse n'y croient pas; ils sont à peu près unanimes à ce sujet. C'est pour cela qu'en politique ils spéculent tant d'espèces de garanties; c'est pour cela qu'en fait d'enseignement ils recherchent tous la sanction religieuse.

On nous objectera peut-être encore que les lois du monde physique nous garantissent la durée de l'ordre phénoménal; mais, parce que le soleil s'est montré aujourd'hui, s'ensuit-il nécessairement qu'il se montrera demain? Le calcul des probabilités nous en assure, dira-t-on; il nous assure, en effet, que nous avons pour voir l'astre du jour à parier un peu plus de deux millions contre un; ainsi nous avons *chance* de voir le soleil demain, mais paraîtra-t-il encore dans cinquante ans? Selon le calcul, continue-t-on, la probabilité serait accrue de dix-huit mille deux cent douze chances. Cependant, la science

physique nous apprend que tout mouvement tend à s'éteindre ; plus il est ancien, plus il a de chances pour conclure à cette immobilité de mort dont les astronomes matérialistes menacent tout le système. Remarquons d'ailleurs en terminant que la valeur que l'on prête au calcul des probabilités, repose complétement sur la confiance que l'on a dans un certain ordre et dans le principe de cet ordre. Si quelqu'un voulait tenir le calcul de la probabilité pour un élément de certitude suffisant à lui seul, il n'y aurait qu'un mot à dire pour renverser cette ridicule prétention ; car quelque considérables que soient les nombres de chances que l'on accumule en faveur d'un phénomène donné, ces nombres seront toujours comme zéro, vis-à-vis de l'infinie durée pendant laquelle le phénomène n'a point existé.

Pour juger de la valeur de la croyance en Dieu, comme principe de certitude, supposons que cette croyance n'existe pas, et rappelons-nous ce qui a été dit précédemment dans cet ouvrage sur la morale. Il a été démontré que celle-ci était le *criterium* de la certitude, le fondement de la société, de la science, de la pratique. Or, cette morale n'existera plus dès l'instant où elle ne sera plus acceptée fermement comme un commandement irréfragable ; elle n'existera plus si elle n'est point reçue comme une vérité de

l'ordre absolu et éternel ; elle n'existera plus si elle n'est point admise comme une loi du monde aussi certaine, aussi positive que les lois de l'univers brut ; elle n'existera plus en un mot si on ne la reçoit point comme venant d'un être souverain, source de toute vérité et de toute certitude, parce qu'il est maître de tout. En refusant de reconnaître Dieu, on nie tout cela ; on nie la certitude, la société, la science et la pratique. On met chaque individu en droit, et on lui donne raison, de répondre que l'intérêt de la morale n'est pas le sien, que la certitude sociale n'est pas la sienne, etc. ; et il ne manque pas de gens aujourd'hui qui font cette réponse. La société non plus ne sera plus obligée ni envers elle-même, ni envers ses membres, ni envers l'avenir. Elle devra douter aussi bien d'elle-même que de ses membres et de l'avenir. Il ne restera de vrai qu'une chose, c'est que chacun est un individu qui, de nature, a le droit de vivre pour lui-même. L'état social sera, en définitive, considéré comme une déception ou un mensonge. Et, en effet, l'histoire démontre que toute société où l'on cesse d'enseigner l'existence de Dieu, ne tarde pas à périr.

Ainsi Dieu prouve tout quant à la certitude. Quant à la science, il suffit de rappeler, soit ce que nous avons dit quelques pages plus haut, soit les considérations sur l'infini insérées dans

notre examen du matérialisme, par lesquelles nous avons montré que, si un souverain moteur n'existait pas, le monde lui-même n'existerait plus depuis l'éternité. Passons à la pratique.

Le fondement de l'ordre dans la pratique c'est le devoir. Or, que deviendra le devoir si nous n'acceptons pas qu'il y a un principe envers lequel nous sommes absolument obligés. Ce principe sort-il de la société? Nous voulons bien l'admettre momentanément et considérer la volonté sociale comme valable pour l'individu; mais quel sera ce principe pour la société elle-même ou plutôt pour le pouvoir qui la gouverne? Évidemment il n'y en aura pas, si cette société ou ce pouvoir ne reconnaissent qu'il existe quelque chose d'extérieur et de supérieur à eux, ayant l'autorité incontestable de les obliger? Ce sera, direz-vous, le but social; mais comment ce but social sera-t-il obligatoire? S'il ne vient pas de Dieu, il viendra nécessairement de l'homme; qui empêchera donc de le changer aujourd'hui, demain et tous les jours, c'est-à-dire de tomber dans le désordre en pratique? Il est même impossible de concevoir qu'il y ait en cela un instant de fixité, puisque l'opinion humaine n'aura elle-même aucun principe fixe, aucune stabilité autre que les intérêts que chaque jour engendre et détruit. Comment d'ailleurs une telle société aurait-elle un but? On ne peut pas dire que le présent

puisse jamais être un but, car le mot but indique une chose à venir, une chose qui est à faire, une chose qui n'existe pas au moment même où on en parle; au contraire, le présent indique une chose qui existe, mais qui passe. De là l'impossibilité de déduire un but du présent; de là l'impossibilité d'en déduire un devoir; car aussitôt que celui-ci serait formulé, aussitôt il cesserait d'exister, il passerait comme la situation dont on l'aurait fait sortir. Ainsi, à moins que l'on admette un principe de devoir supérieur à l'individu et à la société, et non mortel comme ils le sont, il devient impossible d'instituer le devoir comme fondement de la pratique, et le but comme fondement de la société. Nous devons donc encore conclure que la croyance en Dieu est seule capable de prouver le devoir et le but social.

Nous ne poursuivrons pas plus long-temps ce genre de démonstration; nos lecteurs pourront sans peine l'appliquer à une multitude de faits particuliers dont l'existence est directement niée, si l'on ne pose pas d'abord celle d'un principe premier tout-puissant. Il suffit d'avoir donné l'exemple de ce mode de raisonnement; passons à celui par lequel on démontre qu'il est impossible que Dieu n'existe pas.

Il est un axiome incontesté, incontestable, car pour le mettre en doute, il faudrait renoncer au

procédé logique le plus usuel, à celui dont on fait le plus fréquent et le plus fructueux usage; il faudrait enfin récuser la démonstration d'une pratique journalière; c'est celui-ci : Il n'y a pas d'effet sans cause. D'après cet axiome, si l'on admet que l'univers soit un effet, on est forcé de conclure que l'univers a une cause; et, comme il est impossible de concevoir la cause comme inférieure à l'effet, on conclut de plus que cette cause est infiniment supérieure en toutes choses à ce qui est contenu dans l'univers qu'elle produit; en un mot, on s'élève d'inductions en inductions à l'idée de la perfection divine. Mais les matérialistes nièrent que l'univers fût un effet, et la science n'offrit long-temps à cette assertion aucune réponse qui fût dans le genre de celles qu'acceptent les matérialistes, c'est-à-dire de nature à tomber sous les sens. Il n'en est plus ainsi aujourd'hui. La géologie a recueilli d'innombrables monumens qui prouvent à l'œil et au plus grossier entendement que l'espèce humaine a commencé, que toutes les espèces animales et végétales ont commencé, que la masse minérale elle-même qui forme le noyau du globe est de telle nature qu'elle annonce un commencement. Les cabinets des naturalistes sont encombrés des preuves de ce genre. Il est vrai que les observations ne prouvent pas que la matière ait reçu aussi un commencement, et cela par l'excellente

raison que des observations sur la matière ne peuvent aller au-delà de la matière elle-même. Mais nous pouvons momentanément concéder que la matière possède une certaine éternité; nous n'avons pas besoin de preuve plus considérable que celle qui ressort des énormes modifications dont Dieu a voulu la signer. En effet, personne ne pourra nier que l'homme et toute autre espèce animale, végétale ou minérale, ne soient des créations, dont chacune en particulier constitue une démonstration suffisante pour nous forcer à affirmer qu'il y a en dehors du monde un souverain créateur. Or, voilà ce que la géologie laisse hors de doute, voilà ce qui confond le matérialisme. Qu'objecter, en effet? Il est évident que si la matière eût existé seule, formant à elle seule l'univers entier, elle eût été éternellement la même. Il est aussi impossible de concevoir qu'elle eût ajouté à ses propriétés, que de concevoir qu'elle en eût perdu; car, dans le premier cas, il eût fallu qu'elle prît cette propriété quelque part, et, dans le second cas, qu'elle la mît quelque part. Accepter une telle proposition, c'est reconnaître qu'il y a plusieurs êtres dans le monde, qu'il y en a un qui est actif, un souverain et causal, celui des êtres qui prend et qui rejette, d'autres qui sont sujets, ceux qui sont tantôt appelés, tantôt renvoyés. Ainsi, le matérialiste qui veut admettre une ma-

tière qui ne soit pas éternellement la même, tombe dans un cercle d'absurdités où il se nie lui-même, où il nie la matière, où, en définitive, il conclut qu'un principe d'activité est nécessaire pour expliquer les modifications dans l'ordre physique. Cependant, s'il accepte l'éternité de la matière constante dans le nombre des propriétés qui la constituent, il lui est impossible d'expliquer la brusque arrivée d'êtres qui manifestent de nouvelles propriétés matérielles. Ainsi, il se trouve acculé devant un argument inniable qui montre Dieu aux sens de son intelligence aussi clairement que si on lui donnait de le toucher et de le voir par les sens de son corps. L'ignorance seule de ces faits peut aujourd'hui excuser le matérialisme. Que si, quelqu'un les connaissant, persistait dans l'athéisme, ce serait un malade qu'il faudrait plaindre ou craindre, car il serait atteint de quelque vice intellectuel ou moral irrémédiable.

Voici un autre fait de création qui ne montre pas moins clairement qu'il est impossible que Dieu ne soit pas. Nous en avons déjà fait mention dans ce volume, nous ne faisons ici que le rappeler.

Il n'y a point de société possible sans langage et sans morale. Est-ce la société qui s'est, par convention, donné un langage et une morale? Non; car pour cela il eût fallu que les hommes

parlassent avant de parler, et qu'ils eussent une loi d'association avant de l'avoir. Qui donc a institué la société, c'est-à-dire la morale et le langage? C'est Dieu, répond la tradition universelle.

Nous citerons un troisième fait d'où ressort la même démonstration, quant à l'existence et à l'action de Dieu. Ce fait est général; il comprend l'histoire du monde physique et du monde humain; il plane sur toutes nos traditions et toutes nos œuvres. Je veux parler du progrès.

On entend par progrès une série de transformations ou plutôt de créations dont chacune est indépendante de toutes les autres, de telle sorte qu'il n'y a entre elles d'autre rapport que celui de croissance que nous y reconnaissons. Or, il y a eu un progrès de cette espèce dans les règnes minéral, végétal et animal avant que l'homme parût dans le monde; et depuis que l'homme est sur cette terre, il y a un progrès de cette espèce dans l'humanité. Or, parce que le progrès s'entend d'une série de créations faites chacune de toutes pièces, et dans un moment particulier, il en résulterait par cela seul qu'il y a un créateur du progrès. Mais il y a à en induire un autre genre de preuve.

A quelque époque de la série progressive où l'on se place, quel que soit le terme que l'on choisisse, soit dans le règne minéral, soit dans

le règne végétal ou animal ; si l'on continue à procéder du point de vue de l'idée du progrès, il devient manifeste que chaque terme de la série a un but, et que ce but est quelque chose qui n'existait pas encore quand le terme choisi a été créé, que ce but, en un mot, est le terme qui doit suivre. C'est un fait évident au premier coup d'œil, et que confirme d'ailleurs un examen plus attentif, de telle sorte que l'on peut dire que la création dernière existe à la condition de toutes les créations antérieures, ou, pour nous servir d'une expression plus exacte encore, que la création dernière est portée par toutes les créations antérieures. Ainsi, il est rigoureusement vrai que l'homme, considéré comme simple animal, est porté par les formations animales et végétales qui ont été successivement produites avant lui. Il semble même que la Providence ait voulu nous enseigner ces choses, en les faisant, en quelque sorte, répéter tous les jours sous nos yeux. Chacun de nous, en effet, avant de naître a en quelque sorte traversé toutes les formes animales qui ont précédé notre espèce sur la terre. L'étude de ces évolutions est l'objet de l'embryogénie. Nous voudrions pouvoir donner à nos lecteurs des connaissances plus étendues sur ce sujet, mais ce n'est pas ici le lieu. Nous aurons, au reste, bientôt l'occasion d'y revenir. Il suffit, en ce moment, que l'on soit bien assuré

que chaque terme de la série progressive ne présente pas seulement l'apparence d'avoir été destiné à préparer celui qui le suit, mais encore a bien réellement été produit dans cette fin.

Or, est-il possible d'admettre qu'il y ait but ou fin devant une autre nature qu'une nature intellectuelle? Est-il possible d'admettre que ce qui a positivement une fin, soit l'effet du hasard ou de je ne sais quelle force aveugle? Dans l'effet nous voyons la cause; l'effet nous révèle une intelligence créatrice; il est trop fortement marqué au cachet de celui qui nous fit à son image et à sa ressemblance, pour que nous puissions l'y méconnaître.

Si nous portions le raisonnement sur le progrès dont l'œuvre a été confiée à l'humanité, nous y trouverions non seulement de nouvelles inductions du même ordre, mais encore la démonstration de l'inniabilité de la révélation, que l'on veuille bien nous passer ce mot. Mais ce serait multiplier les preuves sans utilité, et il nous faudrait d'ailleurs, pour traiter cette question, entrer dans des détails dont nous aurons à nous occuper dans la suite de ce livre.

Nous terminerons en tirant un dernier argument de la considération du fait progressif. Le progrès est un mouvement en ligne droite et ascendante; un tel mouvement ne peut être

l'effet d'une nature dont les propriétés sont bornées, quant au nombre, et quant à l'énergie, telle que les natures qu'acceptent le matérialisme et le panthéisme. Ces deux doctrines ne conçoivent et ne peuvent comprendre, ainsi que nous l'avons déjà vu, qu'une espèce de mouvement, le mouvement circulaire. Le progrès, au contraire, va en ligne droite. Or, si nous cherchons quelle est la nature que nous concevons capable de produire un tel mouvement, nous voyons que l'esprit, c'est-à-dire l'activité libre, a seul cette propriété. Le progrès est donc l'effet d'une activité libre.

De ce qui précède, nous devons conclure que l'examen des faits les plus importans sur la nature universelle, sur la société et le progrès, ne permet pas de concevoir que Dieu n'existe pas. Il nous reste maintenant à montrer que l'existence de Dieu explique tout, et nous aurons ainsi atteint le résultat que nous nous proposions d'obtenir. Dans ce but, nous nous servirons de la forme de l'induction comme étant la plus claire ; mais comme ce procédé est aussi le plus long, nous serons obligé de limiter notre sujet, et de parler seulement des points généraux du problème.

Toutes les théories sur lesquelles sont fondées nos sciences même les plus exactes parmi les

sciences mathématiques et naturelles, théories que l'observation et la pratique vérifient chaque jour, concluent uniformément par le système de raisonnement d'où elles-mêmes sont sorties, à un résultat identique. C'est que l'état phénoménal où nous vivons ne devrait plus subsister ; que là où règne le mouvement, il devrait régner l'immobilité absolue. Nos théories, nos sciences sont donc fausses ; il n'est pas vrai que nous vivions, il n'est pas vrai qu'il y ait mouvement. L'observation et la pratique, qui semblent confirmer ces théories, nous trompent ; nous sommes les jouets d'une illusion effrayante ou de cette *maya dont* parlent les bouddhistes. — Mais, direz-vous, le monde a commencé il y a quelques milliers d'années, et voilà pourquoi le mouvement existe encore, voilà pourquoi cette mort universelle que nous annoncent nos théories, n'est pas encore venue. Le monde a commencé, ajouterez-vous, le fait le prouve. — Mais, vous dirai-je à mon tour, il est impossible que votre monde ait commencé ; vos faits, vos preuves vous trompent encore, car pour que ce monde ait pu commencer, il faudrait que les causes naturelles que vos théories enseignent eussent existé sans agir; ou plutôt eussent agi dans un sens opposé à celui dans lequel elles opèrent aujourd'hui, c'est-à-dire dans le sens du repos, au lieu de produire comme elles le font maintenant des phénomènes

de mouvement. Alors ces causes seraient d'une nature tout autre que celle qui ressort nécessairement de vos théories; elles seraient libres, intelligentes, etc., et non pas fixes et constantes, quant à la direction et à la détermination. Vous ne pouvez, au reste, admettre qu'elles soient intelligentes et libres, car s'il en était ainsi, vous seriez obligé de m'enseigner d'où vous savez que ces causes qui aujourd'hui engendrent certains mouvemens, continueront quelques jours encore dans la même direction, et m'apprendre qui vous assure qu'il ne leur plaira pas d'en changer demain, et de se reposer! — Vous ne le pourriez pas, puisque vous établissez sur la possibilité de cette constante, des théories qui ne sont, en définitive, que des formules de prévoyance. Ou vous vous mentez à vous-mêmes en vous attribuant la puissance de prévoir, ou vous ne croyez pas que ces causes naturelles soient libres le moins du monde. En effet, comment considérer comme libres de changer par leur propre volonté, des nombres, des propriétés, des attractions? La vérité est que vous les croyez fixes et constantes, dépourvues de liberté; vos théories ne sont point mensongères, elles sont conformes aux espérances et aux calculs que vous en déduisez. Vous faites donc erreur en disant que le monde a commencé; car pour que cela fût, il faudrait qu'il y eût eu un temps pendant lequel ces forces

reconnues par vous n'eussent pas existé, et c'est cela même dont nous venons de constater l'impossibilité selon la théorie naturelle. Vous faites également erreur en disant qu'il y a vie et mouvement dans le monde, car ces forces devaient, selon les calculs mêmes qui vous autorisent à les admettre et à en tirer des prévoyances, ces forces devaient produire l'immobilité en quelques milliers d'années. Or, il y en a des milliards de milliards d'écoulées, si vous voulez bien tenir compte de l'infini en durée dont elles sont contemporaines.

Ainsi, vous voilà par le raisonnement enfermés dans un cercle de contradictions dont le raisonnement ne peut vous tirer. Vous voilà dans l'impossibilité de prouver à un sceptique, à un bouddhiste, à un panthéiste, que le mouvement et la vie existent, qu'ils ont eu un commencement, que vos théories sont exactes, vos prévoyances assurées; vous n'avez pas un argument à leur donner pour les convaincre que le monde et vous, et lui et vos argumens même, ne soient pas des illusions.

Vous le voyez, les théories naturelles ne se prouvent pas elles-mêmes. Il faut pour les rendre rationnellement acceptables et solides quelque chose de plus qu'elles-mêmes; il faut expliquer comment les causes qu'elles admettent peuvent être ce qu'elles sont, agir comme elles font;

il faut expliquer enfin comment elles ont pu avoir un commencement. Et, pour rendre compte de toutes ces choses, il faut de toute nécessité les considérer comme des effets produits par l'action créatrice d'une volonté libre et intelligente. En définitive, le monde phénoménal où nous sommes, n'est autre chose que le temps qui continue. Eh bien! il faut dire comment le temps a pu commencer et sortir du sein de l'éternité; et il est impossible d'expliquer un tel événement sans dire que ce fut par la volonté de celui que les siècles appellent du nom de Dieu.

On peut, comme on le fait aujourd'hui, exclure des sciences spéciales toute explication spéciale; mais c'est à la condition d'admettre l'explication générale elle-même par une cause universelle dont la volonté est le principe de tout ce qui existe. Autrement, on sera obligé d'expliquer, c'est-à-dire d'exprimer clairement le comment et le pourquoi de chaque fait grand ou petit que l'on proclamera dans toute espèce de spécialité. L'esprit des hommes est ainsi fait, ou plutôt leur raison est ainsi faite, qu'ils demandent nécessairement ce pourquoi et ce comment. Ils poseront inévitablement ces questions; et ils tireront des conclusions aussi bien de votre silence que de vos réponses. Il est très vrai que les sciences ont acquis ce que l'on nomme le caractère positif, en s'abstenant de toute explication, et en

se bornant à constater, soit l'ordre de succession, soit l'ordre de génération des phénomènes; il est très vrai qu'elles perdraient, sous le rapport de la prévoyance et de la précision, si elles entraient dans la voie contraire. Mais il faut cependant que les savans se rendent compte des conditions auxquelles il leur a été permis de borner leurs recherches aux limites adoptées dans les temps modernes. Pour apprécier ces conditions, il suffit d'examiner quelles sont les circonstances qui ont donné naissance à l'état actuel des sciences. Chez les anciens, l'existence de Dieu était un fait soumis au libre arbitre du rationalisme aussi bien que toute autre cause originelle. Par suite, il arriva que, dans chaque système, quelle que fût la cause adoptée, on s'adonnait à rendre un compte explicatif, bien plus qu'exact. Dans la civilisation moderne, au contraire, le domaine de la science fut partagé en deux; l'un consacré à la théologie, contenait les vérités de foi que tout le monde reconnaissait incontestables, c'est-à-dire, pour prendre le langage convenable à la thèse que nous soutenons ici, les vérités explicatives; l'autre était consacré aux sciences naturelles, à celles qui s'appliquent à ce monde dont il était dit, *mundum tradidit disputationibus eorum*. Sur ce terrain, il n'était besoin d'aucune explication, la raison n'en demandait pas; car le pourquoi et le comment étaient enseignés

ailleurs, et ailleurs même il était dit que le monde physique était notre domaine, le sujet proposé à notre activité dans toutes les directions. D'un tel état de choses sortit logiquement l'axiome que dans les sciences naturelles on devait se borner à prévoir, car on ne devait s'y proposer pour fin que la vie temporelle seulement; on n'avait besoin de rien de plus. Mais lorsque, comme aujourd'hui, on oublie Dieu, lorsque les sciences naturelles prétendent constituer toute la science, on est en droit de leur demander d'expliquer tout ce dont elles font mention, et de s'expliquer elles-mêmes. La question est inévitablement posée, et les condamne, comme nous l'avons vu, à avouer leur infériorité et leur subordination. Mais revenons à notre sujet, rentrons dans l'examen des quelques généralités que nous avons choisies pour exemples, afin de montrer comment toute explication ressort de la croyance en Dieu, et fait défaut aussitôt qu'on ne tient plus compte de cette croyance.

Et d'abord, qu'est-ce que la matière? C'est l'étendue, direz-vous, selon les trois dimensions, longueur, largeur et profondeur; mais le vide, mais l'espace, présentent aussi cette étendue; cette définition n'est donc pas acceptable? C'est, direz-vous encore, ce qui nous tombe sous les sens; ainsi, les rêves, les hallucinations sensuelles, les ténèbres, le vide, le passé, l'ave-

nir seraient à votre avis de la matière? — Non, une telle définition est absurde; bien qu'elle ait été sérieusement donnée, elle n'est pas soutenable. — Cependant il faut définir la matière, ou convenir que c'est une pure hypothèse, un mot sans sujet. En effet, n'est-ce pas une idée très admissible que celle de considérer le phénomène seul comme certain, et tout le reste comme hypothétique ou pure supposition. Dans plusieurs écoles, de nombreux docteurs ont été de cet avis; c'était celui des sceptiques; c'est aussi celui des bouddhistes, des gnostiques et de beaucoup de panthéistes, etc. — Mais, objecterez-vous, il n'y a donc plus rien de certain, ni de réel? — Sans doute, il n'y a rien de logiquement certain, ni de logiquement réel en fait de matière, si vous ne pouvez me définir ce premier principe dont vous assurez cependant que tout est formé. Et j'ajoute que vous ne pourrez le définir, si vous ne partez pas de Dieu. En effet, vous le savez aussi bien que moi, vous ne pouvez me faire toucher une substance, vous ne pouvez que me la faire comprendre.—Pour me la faire comprendre, il faut m'en apprendre la fonction. — Or, si la matière est une fonction, il s'ensuit qu'elle a été créée et créée dans un but. Il vous faut donc reconnaître qu'elle a été créée par une intelligence, car il n'y a de but qu'aux yeux d'une intelligence.—Si vous admettez ces choses, nous

saurons ce que c'est que la matière ; nous dirons que la matière a été produite pour servir de moyen aux forces actives, c'est-à-dire, pour recevoir toutes les empreintes, toutes les formes, et toutes les déterminations ; c'est l'être le plus voisin du néant, l'être divisible et passif par essence, d'une telle inertie que l'esprit la conçoit seulement comme quelque chose de divisible et de passif à l'infini. — Mais continuons ; nous allons voir qu'au fur et à mesure que nous avancerons, les *pourquoi* se multiplieront, et appelleront des réponses de plus en plus difficiles.

Pourquoi dans le monde y a-t-il tant de forces agissant selon des natures diverses et dans des sens différens, semblant, en un mot, destinées à épuiser l'inertie de la matière? Pourquoi les unes reproduisent-elles sans cesse les mêmes cercles d'effets, et pourquoi ces successions circulaires sont-elles dans un tel rapport qu'elles se combattent et se nuisent, et tendent incessamment, les unes par les autres, à s'arrêter dans une immobilité qui paraît destinée à changer le caractère même imprimé par la création à la matière, c'est-à-dire, à la rendre stable et solide. Pourquoi, d'un autre côté, ces autres forces de vie qui travaillent avec autant de continuité à diviser cette matière en lui imprimant les formes multipliées des natures vivantes,

et pourquoi ces dernières forces ne semblent-elles engendrer que pour fournir une proie à l'œuvre d'immobilisation qui prend tout ce qu'elle produit pour le broyer dans son mouvement circulaire continu? Pourquoi ces deux forces, et celle qui meut l'ordre circulaire, et celle qui préside aux naissances, pourquoi ces forces existent-elles en même temps dans les mêmes lieux? Pourquoi celles qui engendrent ont-elles besoin de celles qui tuent, même pour engendrer et faire vivre; et pourquoi toutes les espèces qu'elles engendrent sont-elles en guerre et faites de manière que chacune d'elles ne puisse subsister qu'à condition de détruire quelqu'une des autres, de telle sorte que le règne des générations est divisé contre lui-même?

Voilà bien des questions difficiles à résoudre, et cependant nous ne les poussons point dans les détails; la liste des généralités n'est pas d'ailleurs épuisée.— En effet, pourquoi ce combat sans fin entre tant de puissances ennemies n'a-t-il pas suffi? Pourquoi en accroître le nombre en créant les forces libres, en mettant au monde l'homme, et en le douant de la faculté de vouloir, de choisir et d'agir *à priori?* Pourquoi avoir fait cet homme en même temps indépendant et esclave, libre selon l'esprit et la volonté, esclave dans sa chair de toutes ces forces fatales dont nous venons de parler, et qui prennent son corps pour

théâtre de leurs perpétuels combats? Pourquoi plusieurs hommes et non un seul qui eût été sans doute plus puissant, plus fort, plus capable de résister au monde qui l'entoure, et qui possède avec lui sa propre matière? Pourquoi le mal, pourquoi la douleur? Pourquoi en soi l'instinct du mal-agir en même temps que le désir de bien faire? Pourquoi la vie sociale? Pourquoi le travail? Pourquoi la mort? La liberté de l'homme est bien triste, il en jouit peu, n'en jouit jamais sans conteste, et il la perd presque aussitôt.

Nulle science venant de l'homme, ne pourra expliquer cet amas d'apparentes contradictions; la science de Dieu seul ou la théologie satisfait à toutes les difficultés. Elle va nous montrer dans ce chaos si triste, si étrange et si embrouillé aux yeux du simple observateur, la plus admirable harmonie, le plus magnifique dessin et l'accord le plus parfait.

Toutes les puissances, toutes les lois dont nous avons parlé, ont été établies dans une fin; chacune d'elles a été créée en vue d'en rendre possible une autre. Aussi elles n'ont pas paru en même temps; elles ont été créées successivement. Chacune a eu en quelque sorte son jour de création, et voici dans quel ordre elles ont paru : la matière fut produite la première pour servir de théâtre au reste de la création; ensuite furent

émises les forçes qui devaient donner à cette nature passive les qualités d'un élément ; ce sont celles qui président à l'ordre des mouvemens circulaires, et auxquelles il a été ordonné de conclure par ce mouvement même à immobiliser et à consolider la matière dans certaines formes et certaines propriétés déterminées. Ce sont ces forces que l'on nomme propriétés de la matière, attraction, répulsion, etc., et dont on étudie particulièrement les effets en astronomie, en physique, en minéralogie, en chimie, etc. Elles forment le terrain préparé pour recevoir les semences de vie et en constituer les matériaux. — En effet, après ces forces circulaires et brutes furent engendrées les forces de vie ; mais toutes les espèces de l'ordre vivant ne reçurent pas l'existence en même temps. Elles furent mises au monde successivement et chacune séparément selon un ordre progressif, dans lequel chaque terme se présente comme ayant une finalité particulière, c'est-à-dire comme un degré destiné à soutenir le degré qui le suit, et à donner les moyens de la vie à ce qui succède. Aussi il y a dans l'ordre végétal et animal autant de puissances génératrices diverses qu'il y a de genres et d'espèces dans les êtres vivans ; toutes ces puissances forment ensemble une hiérarchie ou une force unique, qui représente en le repro-

duisant toujours, le plan suivi par le Créateur : nous l'appelons force sérielle (1). Au fur et à mesure de la multiplication des genres et des espèces dans les règnes végétal et animal, les forces circulaires furent de moins en moins les souveraines maîtresses de la matière. Cependant les forces sérielles et la force circulaire opèrent incessamment dans des sens opposés. Les forces sérielles produisent continuellement des germes, les développent et engendrent ainsi sans cesse des êtres vivans de toutes les séries, c'est-à-dire de toute classe, de tout genre et de toute espèce. Elles conduisent chacun de ces êtres à l'état qu'il doit conserver toute sa vie, et à ce terme, leur tâche étant finie, elles cessent d'engendrer. L'être alors tombe sous la domination des forces circulaires, et il est conduit par elles là où elles sont destinées à conduire, c'est-à-dire à la mort. — Dans les règnes vivans chaque espèce a été faite en vue de l'espèce supérieure ; chaque espèce non seulement porte celle qui est au-dessus d'elle, mais encore elle lui sert d'aliment. Le règne végétal et animal ressemble à un grand édifice ; si

(1) Ce second genre de force est l'objet de deux classes de sciences : la première, qui se rapporte au plan suivi dans la formation des êtres, comprend la géogénie, l'anatomie comparée, l'embryogénie, etc. ; la seconde, qui se rapporte à l'étude de chaque espèce prise en particulier, comprend l'histoire naturelle, la zoologie, la physiologie, etc.



on supprimait les assises inférieures, toutes celles qui sont superposées crouleraient aussitôt. Voilà pourquoi les espèces ne subsistent qu'aux dépens les unes des autres; voilà pourquoi chaque être se nourrit de ceux qui lui sont inférieurs; voilà pourquoi il y en a que nous appelons nuisibles; ceux-là forment l'une des assises de la série, et cette assise, quelle qu'elle soit, sert à la série tout entière. Il en est de même des conditions imposées à la nature humaine; s'il eût existé un seul être humain, il eût pu à tout jamais s'immobiliser dans le mal ou dans le repos, et le plan du Créateur eût été dérangé; s'il n'avait pas à choisir entre le bien et le mal, l'homme ne serait pas libre; si le mal physique n'était pas la condition du bien moral, et le mal moral la condition du bien physique, l'homme ne pourrait ni aimer, ni être aimé; il ne pourrait mériter ni devant Dieu, ni devant ses semblables; enfin, si la mort n'existait pas, l'espèce humaine pourrait s'immobiliser dans une habitude et y rester à jamais stationnaire; mais par l'effet de la mort les générations changent incessamment, et l'espèce représentée en quelque sorte par elles, est appelée aussi souvent que possible à choisir entre l'esprit, c'est-à-dire la loi morale qui lui est proposée, et l'instinct animal qui est dans sa chair. Mais, direz-vous, pourquoi cet ordre? Pourquoi donner à l'homme d'autres instincts que ceux du

bien? C'est, on le répète, afin qu'il soit libre, afin qu'il puisse acheter, par le sacrifice de sa chair, l'amour de ses semblables, ou mériter leur mépris par le sacrifice de son esprit.

Ainsi l'univers s'explique par la science de Dieu; toutes choses ont une fin positive et déterminée selon un plan admirable. Le monde est en quelque sorte un système que Dieu a rendu vivant, qu'il fait subsister et qu'il aime.

Nota. — Le troisième volume contiendra la suite des preuves de l'existence de Dieu, la suite de l'ontologie et la pratique.

ADDITIONS A LA PARTIE CRITIQUE DE LA LOGIQUE.

Nous faisons imprimer en ce lieu la logique de Raymond Lulle, la logique de Ramus, une exposition du système de Kant et la théorie de Rosmini sur l'idée. La plupart de ces doctrines ne nous ont paru offrir d'autre intérêt que celui de l'attrait historique ; à cause de cela, nous les avons reléguées à la fin de notre ouvrage, et nous n'avons pas cru nécessaire de les accompagner de remarques critiques. Les trois premières notices ont été rédigées par M. Ott, licencié en droit ; la dernière a été rédigée par M. le docteur Cerise.

LOGIQUE DE RAYMOND LULLE (1).

Il y a trois cents ans et plus que Raymond Lulle fonda une nouvelle logique. Je ne parle pas de celle qu'il écrivit, et à laquelle il donna pour titre : *Logica nova*, car elle ne contient rien de nouveau, rien qui diffère de ce qui était alors en usage dans les écoles aristotéliciennes; mais de celles qu'il appela *ars magna* et *ars parva*, comme résumé de la grande; car toutes deux sont l'art de définir, de s'informer, de répondre sur toutes choses; voilà aussi pourquoi il a appelé la logique *une science générale pour toutes les sciences* (*scientiam generalem ad omnes scientias*), et dans un autre endroit il dit : *Par cette science toutes les sciences peuvent facilement être acquises*. De même il définit la cabale, qui n'est pour lui autre chose que ces deux arts, comme on sait : *le savoir qui règle toutes les autres sciences et les surpasse éminemment* (*sapientiam omnium aliarum scientiarum longe valde regulatricem*) ; ce qui se rapporte encore à la logique. Ainsi, comme un certain nombre de personnes y tiennent encore aujourd'hui, nous ne devons pas passer ce travail sous silence; qu'on sache donc qu'il fut divisé par celui qui le fit en treize parties, que nous allons examiner rapidement.

La première partie est intitulée *de l'Alphabet*; l'auteur choisit neuf lettres : B, C, D, E, F, G, H, J, K, et sous elles il dispose six ordres de choses de neuf espèces (*rerum nonuplicium*). Dans le premier sont contenus neuf attributs (*prædicata*) absolus, qui

(1) Notice extraite du *Syntagma philosophicum* de Gassendi, t. Ier, p. 56, et traduite par M. Ott.

sont : la bonté, la grandeur, l'éternité ou la durée, la puissance, la sagesse, la volonté, la vertu, la vérité, la gloire. Dans la deuxième, neuf attributs relatifs : la différence, la concordance, la contrariété ; le commencement, le milieu, la fin ; la supériorité (*majoritas*), l'égalité, l'infériorité (*minoritas*). Dans la troisième, sont neuf questions qui comprennent toutes les autres (seulement il double la neuvième, ce qui en donne dix) : savoir, si (*utrum*)? quoi? de quoi? pourquoi? combien? quel? quand? où? comment? et avec quoi? Il appelle souvent ces questions règles ; et la dernière, parce qu'elle est double, règle de la *modalité* et règle de l'*instrumentalité*. Dans le quatrième ordre se trouvent neuf sujets qui sont les neufs sujets les plus généraux, et contiennent tout ce qui est au monde. Ce sont : Dieu, l'ange, le ciel, l'homme, l'imaginaire (*imaginativum*), le sensible (*sensitivum*), le végétatif, l'élémentatif, l'instrumentatif. Dans le cinquième il y a les neuf vertus, la justice, la prudence, le courage, la tempérance, l'espérance, la foi, la charité, la patience, la piété. Dans le sixième enfin, les vices, l'avarice, la gourmandise, la luxure, l'orgueil, la paresse, l'envie, la colère, le mensonge, l'inconstance. Ces deux derniers ordres sont moins importans; ce ne sont pour ainsi dire que des appendices du sujet instrumentatif.

La seconde partie est celle *des quatre figures*, dont la première s'appelle A, parce que la lettre A y est inscrite au centre. Elle se compose de quatre cercles concentriques divisés chacun en neuf cellules par autant de rayons. Dans les cellules comprises entre les deux cercles extérieurs sont écrites les neuf lettres B, C, etc. Dans celles du milieu sont les attributs absolus : la grandeur, la bonté, etc. Dans les cellules comprises entre les deux cercles intérieurs, sont les mêmes attributs absolus, mais sous forme adjective, comme le bon, le grand, etc. La surface intérieure enfin est couverte de lignes qui vont d'une cellul l'autr. Cette figure a pour but de faire voir comment ces attributs peuvent devenir sujets et être attribués (*prædicari invicem de se*) l'un à l'autre : par exemple, *la bonté est grande, la grandeur est bonne, la bonté est durable, la durée est bonne*, etc. ; et comme chacun de ces attributs est très général, on pourra par son moyen arriver par les subalternes jusqu'aux idées singulières, comme par une échelle ascendante et descendante, en disant,

par exemple, *la bonté de Pierre est grande*. Il en découle aussi que, puisque le subalterne est le moyen, on peut conclure de ce moyen plus généralement à une chose moins générale. La deuxième figure s'appelle T. Elle se compose de trois triangles, égaux, équilatéraux, se coupant mutuellement, dans les neuf angles desquels sont distribués et inscrits les neuf attributs relatifs : ainsi dans les angles du premier il y a la différence, la concordance, la contrariété; dans le second, le commencement, le milieu, etc. Ils sont inscrits dans un cercle, circonscrit lui-même par deux autres. Dans l'espace compris entre les deux cercles extérieurs sont contenues les neuf lettres répondant aux angles qui y touchent, B à la différence, C à la concordance. Dans l'espace compris entre les cercles intérieurs, sous les lettres, et au-dessus des angles, sont arrangées neuf cases dans lesquelles sont inscrits les mots suivans : sous B, C, D, sensuel et sensuel ; sensuel et intellectuel ; intellectuel et intellectuel ; sous H, J, K, substantiel et substantiel ; substantiel et accidentel ; accidentel et accidentel Dans celles contenues sous E, cause, quantité, temps ; sous F, conjonction, mesure, extrémités ; sous G, perfection, terme, privation. Cette figure a pour but de nous faire comprendre comment, par l'angle de la différence, par exemple, le sensuel diffère du sensuel, comme une pierre d'un arbre ; le sensuel de l'intellectuel, comme le corps de l'âme ; l'intellectuel de l'intellectuel, comme l'ange de Dieu ; de même nous voyons, par l'angle de la concordance, par quoi ils concordent, et ainsi des autres. Par cela on voit de nouveau, puisque les attributs sont les termes les plus généraux, par quelle raison il se trouve un moyen pour la conclusion.

La troisième figure se compose de la première et de la deuxième, en tant qu'on s'y sert de ces mêmes lettres répondant aux deux ordres d'attributs. Elles sont prises deux fois, et ainsi distribuées en trente-six cases, que l'auteur nomme chambres ; ces chambres sont distribuées de gauche à droite sur huit rangs, et de haut en bas sur huit rangs également, à peu près comme une table de Pythagore, avec cette différence qu'à mesure qu'on avance de gauche à droite, les rangs de haut en bas deviennent moins nombreux. De telle manière que dans le premier ordre de cases de haut en bas B se trouve lié aux huit autres lettres : ainsi BC, BD, etc. Dans le

deuxième ordre, C avec les autres sept; dans le troisième, D avec les autres six; et ainsi de suite, jusqu'à ce que dans le huitième J soit conjoint au seul K. Cette figure a pour but de rendre tous les attributs, non seulement absolus, mais encore de les rendre relatifs et d'en faire des sujets; de les rendre attributs l'un de l'autre, et de faire prouver la même conclusion par plusieurs raisons. Il cite lui-même pour exemple les combinaisons qu'offre bonté, en tant qu'on peut dire: *la bonté est grande*, *la bonté est durable*, *la bonté est puissante*, *la bonté est vertueuse*, *vraie*, *glorieuse*, *différente*, *concordante*, *contrariante*, *commençant*, *finissant*, *égalisant*, etc. De même, *la grandeur est bonne*, *durable*, *puissante*, etc.

La quatrième figure enfin consiste en trois cercles : l'extérieur est immobile et divisé en neuf cellules qui contiennent les neuf lettres; les deux intérieurs sont mobiles et également divisés en neuf cases qui contiennent les lettres. Ainsi il se fait que comme on peut placer sur B de l'extérieur, C du moyen et *D de l'intérieur*, on fait une seule case de ces trois, de même on réunit d'autres de ces cases, de telle manière que les chambres de cette figure vont jusqu'à deux cent cinquante-deux. Cette figure a le même but que la troisième; mais comme elle a une lettre de plus, elle est d'un usage plus complet.

La troisième partie est celle des *définitions*. Les dix-huit attributs susdits y sont définis; voici de quelle manière : *la bonté est l'être par lequel le bien produit le bien* (*cujus ratione bonum agit bonum*); *et ainsi le bien consiste à être, le mal à ne pas être. La grandeur est ce qui fait que la bonté, la durée et le reste sont grands; elle comprend toutes les extrémités des êtres. La durée est ce qui fait que la bonté, la grandeur, etc., durent.*

La quatrième partie est celle des règles, c'est-à-dire des questions de l'alphabet. Là l'auteur nous apprend que *utrum*, par exemple, se divise en trois espèces : en espèce dubitative, en affirmative, en négative; que la règle *quid* en a quatre : *qu'est-ce? qu'est-ce que cela renferme d'essentiel en soi? qu'est-ce dans un autre être? qu'est-ce que cela possède dans un autre être?* Ainsi si l'on demande : *qu'est-ce que l'intellect renferme en soi coessentiellement?* on répondra : propria correlativa, *qui sont l'intellectif, l'intelligible et le comprendre* (intelligere). De même

pour le reste : ainsi le bien est *le bonificatif, le* bonificabile et *le bonifiant*. Le grand est *le magnificatif, le* magnificabile et *magnifiant*. Les espèces des autres règles sont de même sorte.

La cinquième partie est intitulée *de la Table*. Elle contient mille six cent quatre-vingts fois un rang de quatre lettres, de cette manière : BCDF, BCFB, BCFC, BCFD, etc. Ces rangs se distinguent en quatre-vingt-quatre ordres, dont chacun en contient vingt. Vingt-huit de ces ordres contiennent les lettres B, C, D, mêlées à la lettre F ; vingt et un les lettres C, E, D ; quinze les lettres D, E, F ; dix les lettres E, F, G ; six les lettres F, G, H ; trois les lettres G, H, J ; un seul les lettres H, J, K. La lettre F se trouve avec toutes, pour faire voir que celles des trois autres qui la précèdent se rapportent à la première figure, et celles qui la suivent à la seconde. Ainsi, par exemple, dans BCDF sont indiqués les trois premiers principes de la première figure : la bonté, la grandeur, la durée ; dans BCFB, les deux premiers principes de la première figure : la bonté et la grandeur, et le premier de la seconde, la différence ; et ainsi des autres. Cette table a pour but de nous faire voir comment de chaque colonne naissent et se résolvent vingt questions. Par exemple, dans la première colonne, à côté de BCDF se trouve cette question : *si la bonté est aussi grande qu'éternelle ?* A côté de BCFB : *s'il y a une bonté assez grande qu'elle contienne en soi des choses différentes et coessentielles ?* A côté du dixième rang BFCD : *si la bonté contient en soi la concordance et la contrariété ?* A côté du quinzième CFBD : *qu'est-ce qu'une grande différence et une grande contrariété ?* A côté du vingtième FBCD : *d'où vient la différence de la concordance et de la contrariété ?* et ainsi des autres. Pour faire voir comment il faut répondre à chaque question, l'auteur choisit, en guise d'exemple, la question spéciale, *si le monde est éternel*. A l'occasion de l'attribut ÆTERNUS qui se trouve explicitement dans les principes de la première figure (s'il s'y trouvait implicitement, il faudrait l'appliquer à un des termes explicites), il prend la première colonne, et en parcourt les vingt ordres pour prouver par autant d'argumens la partie négative de la question posée. Ainsi, par le premier rang, ou, comme il l'appelle, par la chambre B C D F, il prouve que *le monde n'est pas éternel, car, s'il était éternel, sa raison d'exister serait éternelle ; il produirait un bien éternel, et*

la grandeur agrandirait (magnificaret) *cette raison bonne d'éternité en éternité, comme cela découle de sa définition ; et l'éternité ferait durer cette production d'éternité en éternité ; et ainsi, il n'y aurait pas de mal dans le monde, puisque le mal et le bien sont contraires. Or, le mal existe, l'expérience le prouve ; le monde n'est donc pas éternel.* La même chambre prouve la même chose d'une autre manière.

Sixième partie. De l'évacuation de la troisième figure. Elle apprend à déduire de chacune des trente-six chambres de la troisième figure douze propositions, douze moyens, vingt-quatre questions, et les espèces de la correspondante. Ainsi, par exemple, les propositions de la première chambre B C sont : *la bonté est grande, la bonté est différente, la bonté est concordante; la grandeur est bonne, différente, concordante ; la différence est bonne, grande, concordante ; la concordance est bonne, grande, différente.* Et de même pour les autres chambres. Les questions relatives à chaque proposition sont doubles. Ainsi, à côté de la bonté est grande, se trouvent les questions : *la bonté est-elle grande? qu'est-ce qu'une bonté grande?* A côté de la bonté est différente, se trouvent : *la bonté est-elle différente? qu'est-ce qu'une bonté différente?* On ne fait que prendre les questions telles qu'elles répondent aux principes dans l'alphabet.

Septième partie. De la multiplication de la quatrième figure. C'est celle qui est la plus propre à faire trouver un moyen, en tant que dans le cercle du milieu il y a une lettre qui se prend pour moyen, tandis que les lettres des cercles intérieur et extérieur se prennent pour extrêmes. La multiplication se fait comme dans la table, en tant qu'on place successivement la lettre du milieu au-dessous et au-dessus de celle des extrêmes. L'auteur veut que la chose se fasse de même que dans la première figure d'Aristote, de laquelle il déduit les quatre modes. Car, de même que, d'après le premier nous disons : *tout B est C, tout D est B, donc tout D est C.* Ou bien : *tout animal est une substance, tout homme est un animal, donc tout homme est une substance ; de même*, dit-il, *celui qui exerce cet art doit trouver, par ce que signifient B et C, la signification du terme moyen. La signification des lettres réside dans leurs principes subalternes : ainsi B signifie bonté, différence, et* utrum ; *C signifie grandeur, concordance et* quid ; *D signifie du-*

ration, contrariété et de quoi. C'est dans cette signification que consistent les différences des principes et les espèces des règles avec lesquelles l'artiste doit deviner le milieu compris entre la lettre supérieure, la lettre inférieure et son mode. L'auteur veut que la lettre F, celle du milieu entre les neuf, désigne le moyen à poser au milieu du cercle. Cela doit aider surtout à résoudre les sophismes. Ainsi, par exemple, dans ce sophisme d'équivocité : *tout chien est capable d'aboyer; or, il est un astre qui est un chien: donc un astre est capable d'aboyer*, on n'a qu'à prendre la chambre B, F, C. *Par B, en effet, nous comprenons la différence entre un corps animé et un corps inanimé; par F, nous comprenons qu'un corps animé et inanimé ne font pas partie de la même espèce; par C, nous comprenons qu'un corps animé a des corrélatifs : et ainsi l'artiste voit comment il pèche en réduisant à l'impossible*, etc. *C'est à raison de cela que l'intelligence connaît que le logicien ne peut pas se soutenir devant le naturel, et principalement par cet art.* J'oublie de dire que, voulant tout prouver par la démonstration *propter quod*, ou par la démonstration *æquiparantiæ*, ou par la démonstration *quod*, il nous apprend à prouver tant la majeure que la mineure du syllogisme suivant : *tout animal est substance, tout homme est animal*, etc. *D'abord*, dit-il, *par la démonstration* propter quid, *un animal est constitué de sensuel et de sensuel, parce qu'il est* elementatum, vegetatum, *senti et imaginé* (sensatum et imaginatum); *et ainsi, il s'ensuit que c'est une substance, puisque c'est un composé de parties substantielles; et, de ce que la substance est ce qu'il y a de supérieur, et l'animal d'inférieur, il s'ensuit*, etc.

Huitième partie. De la mixtion des principes et des règles. Elle se fait en mêlant un principe à l'autre, ou bien en faisant passer un principe quelconque par toutes les espèces de règles. Ainsi, la bonté, par exemple, est d'abord annexée à la grandeur, à la durée, etc.; la grandeur à la bonté et la durée : voilà comment il se fait que, par exemple, la bonté est pour le bien la raison de produire le bien; et comme elle est grande, la grandeur est la raison de produire un grand bien; et comme elle est durable, de produire un bien durable, etc. De même, on peut voir pour la grandeur comment par la bonté elle est bonne, par la durée durable, etc. De même, en faisant passer les principes dans les espèces

des règles, on arrive aux questions suivantes : de la bonté, par exemple, si la bonté est un principe général ; ce que c'est qu'une bonté générale, ce qu'elle renferme de coessentiel, ce qu'elle est dans un autre être, etc.

Neuvième partie. Des neuf sujets. Ce sont, comme on l'a vu dans l'alphabet, Dieu, l'ange, le ciel, etc. Chacun de ces sujets est déduit par tous les principes et par toutes les règles. Et ainsi, on déclare de Dieu, par exemple, quelle est sa bonté, sa grandeur, sa durée, etc. Ensuite, on arrive aux questions s'il est, quel il est, etc. Les mêmes questions se renouvellent pour l'ange, le ciel, etc. Mais relativement au neuvième sujet, l'instrumentatif, il y a une remarque à faire : celui-ci comprend les arts (*artificia*), qui se divisent en libéraux, mécaniques et moraux. L'auteur renvoie les deux premières espèces à la partie suivante, et ne traite ici que de la morale. Ainsi, il examine les deux derniers ordres de l'alphabet, les vertus et les vices. Il déclare donc ici ce qu'est pour la prudence, la justice, et toutes les autres vertus, *la bonté*, la grandeur, la durée, etc., et de même, si elles sont ce qu'elles sont, etc. Il fait de même pour l'avarice et les autres vices, et fait voir leur bonté, ou plutôt leur malice, leur grandeur, et aussi s'ils sont, quels ils sont, etc.

Dixième partie. De l'application. Celle-ci se fait ar l'application des termes explicites d'une question à ceux qui y sont renfermés implicitement ; comme si l'on demande : *Dieu est-il juste ?* on répond oui, *car il est bien que Dieu soit juste :* ou bien les termes abstraits sont appliqués aux termes concrets, et réciproquement ; ou bien l'application se fait à toutes les choses dont nous avons parlé jusqu'ici, aux définitions, aux quatre figures, aux règles, à la table, aux autres parties, et enfin aux cent formes. Celles-ci ne sont autre chose que les cent genres de mots ou de choses choisis dans la métaphysique, la logique, la physique, l'éthique, la théologie, la médecine, les mathématiques, la mécanique (car ici viennent se placer les parties omises plus haut) ; elles sont définies, et on fait voir leur application aux différens principes ; ce sont l'entité, l'essence, l'unité, la pluralité, la nature, le genre, l'espèce, l'individualité, et beaucoup d'autres qu'il serait trop long d'énumérer.

Onzième partie. Des questions qu'on peut faire sur toutes choses.

Il y en a un certain nombre qu'on peut faire selon *la table*, c'est-à-dire : 1° d'après chaque rang de lettres contenu dans les quatre-vingt-quatre colonnes ; 2° *par l'évacuation de la troisième figure ;* 3° *par la multiplication de la quatrième* ; 4° *par le mélange des principes ;* 5° *par les neuf sujets ;* 6° enfin, *par les cent formes*. On voit par là combien cette partie est étendue.

La douzième partie traite de l'habituation ou de l'exercice par lequel on doit, pour devenir bon ouvrier, s'habituer aux choses dont on a parlé jusqu'ici.

La treizième partie, enfin, intitulée de la doctrine, traite de la manière dont l'art doit être enseigné par l'artiste et appris par l'élève. Telle est la logique de Lullius.

LOGIQUE DE RAMUS (1).

L'art de Lulle, qui semblait plus compliqué et plus vain que l'ancienne logique, fut cause que rien ne fut innové dans les écoles, et qu'on s'en tint toujours aux mêmes futilités. Laurentius Valla osa le premier, il y a environ deux cents ans, montrer dans ses trois livres de disputes dialectiques qu'il était permis de n'être pas du même avis qu'Aristote, et il en donna l'exemple en réduisant toutes les catégories à la substance, la qualité et l'action, en rejetant la troisième figure des syllogismes, etc. Voici comme il parlait des sectateurs d'Aristote : *Je vois que ce qu'ils ont transmis dans une infinité de livres, ils auraient pu le donner en très peu de préceptes. Quelle en fut la cause, si ce n'est une vaine arrogance? Au lieu de répandre au loin les rejetons de la vigne bienfaisante, ils en ont fait pour eux seuls une plante sauvage. Et ce qu'il y a de plus indigne, quand je vois les artifices, les détours, les calomnies qu'ils enseignent et pratiquent, je ne puis ne pas m'irriter contre eux, car l'art qu'ils transmettent est celui des pirates, et non celui des marins; ou pour parler plus doucement, c'est l'art des lutteurs et non des soldats.* Louis Vives disait la même chose à peu près il y a un siècle. Celui-ci se plaignait de la corruption des arts; il réfuta plusieurs points de l'*Organon* d'Aristote, et voici comme il parla des sectateurs de la dialectique elle-même : « *La dialectique s'est couverte de saleté et d'immondices; et pourtant c'était elle qui devait être la plus pure, car elle est la porte et l'instrument de toutes les autres études.* » Et dans un autre endroit : « *Et tous les vices de cet art se sont réunis dans les scolastiques modernes comme dans la cale ou sentine d'un vaisseau.* » Et encore : « *Les scolastiques tombent dans des questions tellement extraordinaires qu'on ne sait s'ils rêvent. Leurs futilités paraissent ingénieuses parce qu'on ne les com-*

(1) Notice extraite de Gassendi, *loc. cit.*, et traduite par M. Ott.

prend pas. » Et enfin : « *Leurs enigmes ne sont pas nées d'un esprit formé et soumis par une grande érudition, mais de l'ignorance des meilleurs d'entre eux, comme des herbes inutiles dans un sol non cultivé; car ils avaient besoin de faire quelque chose, cela est dans la nature humaine,* etc. » C'est sous ces maîtres que Pierre Ramus écrivit ses *Animadversiones* contre l'*Organon* d'Aristote, et construisit sa dialectique, dont nous allons parler, car il eut une école dont les disciples s'appelèrent *raméens* ou *ramistes.* Il y eut encore d'autres auteurs de dialectiques spéciales, tels que *Rodolphe Agricola, François Titelmann, Philippe Melanchton, Jérôme Cardan* et une foule d'autres, mais aucun ne fut aussi célèbre que Pierre Ramus.

Ramus voyait donc avec peine cette habitude de disputer sur les préceptes de la logique ou dialectique, et d'y introduire une foule de choses qui lui étaient étrangères et inutiles, sans qu'on déclarât comment les philosophes, les orateurs, les historiens et les poètes, et les autres bons auteurs avaient pratiqué cette science. Il se lança donc dans une voie nouvelle et s'y maintint. Ayant vu qu'on divisait ordinairement la rhétorique en cinq parties : l'invention, la disposition, l'élocution, la mémoire et la prononciation ; il pensa que deux de ces parties seulement appartenaient à la rhétorique, savoir : l'élocution et la prononciation ou action, et qu'il y en avait deux propres à la logique, savoir : l'invention et la disposition ; et comme celles-ci s'appuient sur la mémoire, on peut placer cette dernière dans le même lieu. Voilà pourquoi il divisa la logique ou la dialectique, qu'il définit *l'art de bien disserter,* en deux parties, l'invention et le jugement ; car il aima mieux d'après Cicéron l'appeler ainsi que disposition ; et ainsi il comprit tout *l'art* en deux livres, dont l'un traitait *de l'invention des argumens*, l'autre *de la disposition des argumens.* Voici les principaux points de la première : il définit l'argument, *ce qui est propre à prouver quelque chose : telles sont,* dit-il, *les diverses raisons seules et considérées en soi...* Il semble définir ici ce que Cicéron définit *une chose probable trouvée pour faire foi* (*Probabile inventum ad faciendam fidem*), et ce qu'Aristote et tout le monde appellent le *moyen.* Cependant il paraît s'en servir plus tard pour les deux extrêmes de chaque énonciation, pour le sujet et l'attribut, lorsque dans la deuxième

partie il définit l'énonciation ou la proposition sous le nom d'axiome : « *L'axiome est une disposition d'argument avec argument par laquelle on juge qu'une chose est ou n'est pas.* » Quoi qu'il en soit, il semble dans toute la première partie comprendre par argument ce qu'on appelle ordinairement moyen, car il y fait la théorie des *lieux*, dont on dit que découlent les argumens. Il divise en général l'argument en artificiel et non artificiel. Celui-ci est ce qui prouve par soi; l'autre ne prouve qu'en tirant sa force de quelque artifice. Alors il divise l'artificiel en premier et en secondaire (*ortum à primo*). Le premier a son origine en lui-même. Le secondaire tire son origine du premier, et se comporte relativement à ce qu'on veut prouver, comme le premier, dont il tire son origine. Le premier est simple, lorsqu'il est considéré simplement et absolument; il est comparé quand on le compare à un autre. Le simple est consentant (*consentaneum*), s'il s'accorde avec la chose; il est dissentant (*dissentaneum*), lorsqu'il ne s'accorde pas avec elle. Le consentant se distingue en ce qui est absolument tel, et en ce qui n'est tel que sous certains rapports. Alors l'auteur, comme s'il revenait sur ses pas, dit que le consentant absolu est la cause et l'effet; le consentant relatif, le sujet et l'adjoint (*adjunctum*). D'un autre côté le dissentant se divise en divers et opposés, les opposés en disparates et contraires, et les contraires en rapportés (*relata*), adverses, contradictoires et privatifs. Reprenant ensuite le comparé, l'auteur divise la comparaison en celle qui a lieu suivant la quantité; ce qui donne lieu aux égaux et aux inégaux, c'est-à-dire aux plus grands et aux plus petits; et en celle qui a lieu selon la qualité, et d'où viennent les semblables et les dissemblables. Il reprend de même le secondaire et en établit pour espèces les conjoints (*conjugata*), la notation, la distribution, la définition ou la description. Enfin il reprend l'inartificiel, qui n'est autre chose que le témoignage divin ou humain. Ensuite il examine tous les argumens suivant cet ordre.

I. En premier lieu est la cause; ce qui fait que les êtres sont. Il y en a quatre genres : l'efficiente, la matière, la forme, la fin. Dans l'efficiente, se trouve la procréante, comme les parens, les fondateurs des villes; la conservante, comme les nourrices, les successeurs des fondateurs; la principale, comme les architectes, les artisans; l'instrumentale, comme lorsque Velléius demande *quels*

furent les ferremens, les machines, les leviers, les ouvriers', d'un si grand œuvre (1). L'efficiente est aussi par soi, lorsqu'elle agit par sa nature et volontairement; elle est par accident comme *lorsque l'ennemi fit du bien à Jason en lui ouvrant son abcès d'un coup d'épée* (2). Il donne comme exemple de la matière celle dont les poètes disent composé le palais du soleil; de la forme, celle dont les Gaulois ont construit leurs murs, car elle se trouve plus souvent artificielle que naturelle. Relativement à la fin, il donne pour exemple le prix que Junon proposa à Éole, c'est-à-dire, Déiopée, la plus belle de quatorze nymphes. II. L'effet étant ce qui existe par la cause est aussi étendu que la cause elle-même. C'est ce que prouvent ces vers d'Horace :

Quid non ebrietas designat? operta recludit;
Spes jubet esse ratas : in prælia trudit inermem;
Sollicitis animis onus eximit, etc.

III. Le sujet étant ce à quoi on joint quelque chose, l'âme est le sujet de l'ignorance et de la science, de la vertu et du vice. Le corps est le sujet de la santé et de la maladie, de la force et de la faiblesse; l'homme l'est de la richesse et de la pauvreté, de l'honneur et de l'infamie; le lieu l'est de la chose placée, etc. Les choses sensibles (*sensibilia*), comme l'odeur et la couleur, s'appellent aussi sujets (ordinairement objets) des sens, de même que des sciences, des arts, des vertus qui les ont pour but. IV. L'adjoint est aussi étendu que le sujet. On peut le voir par ces mots de Martial :

Crine ruber, niger ore, brevis pede, lumine læsus,
Rem magnam præstas, Zoïle, si bonus es (3).

V. Les divers sont les dissentans qui ne s'accordent pas du point de vue de la raison seulement. Par exemple : *Il n'a pas remporté la victoire, mais les insignes de la victoire.* Et ceci :

Non formosus erat, sed erat facundus Ulysses (4).

(1) De Nat. Deor.
(2) 3. De Nat. Deor. 2. Metam., Cesar, liv. 7. Eneide, 1.
(3) Mart., lib. 2.
(4) 2. De Arte am.

VI. Les opposés disparates sont ceux dont un seul est opposé à beaucoup, comme une couleur moyenne : par exemple, le vert au blanc et au noir, la libéralité à l'avarice et à la prodigalité. Les contraires sont ceux où un seul est toujours opposé à un seul. D'eux viennent (VII) les *relata*, dont chacun se compose de la relation mutuelle de l'autre. En voici un exemple : *Ex quo profecto intelligis quanta in dato beneficio sit laus, cum in accepto tanta sit gloria* (1). Mais les *relata* sont contraires en tant que l'un ne peut être l'autre, comme : *je suis ton père, donc je ne suis pas ton fils*. VIII. Les adverses sont ceux qui se combattent éternellement, comme le blanc et le noir, le froid et le chaud. C'est ici qu'appartient ceci :

Nulla salus bello; pacem te poscimus omnes (2).

IX. Les contradictoires sont ceux dont l'un affirme, l'autre nie. Ici appartient ceci : *Quem esse negas, eumdem esse dicis. Ubi est acumen tuum? Cum enim miserum esse dicis, qui mortuus est, tum eum, qui non sit, esse dicis* (3). X. Les privatifs étant ceux dont l'un nie dans un sujet ce qui s'y trouve d'une manière affirmative par sa nature même, on trouvera tels : voir et être aveugle, les richesses et la pauvreté, la vie et la mort, etc. XI. Les égaux sont ceux dont la quantité est la même ; voilà pourquoi l'un s'explique par l'autre. Cela se fait de différentes manières ; un exemple suffira : *Quod cùm fateantur satis magnam vim esse in vitiis ad miseram vitam, nonne fatendum est eamdem vim in virtute esse ad beatam vitam* (4)? XII. D'inégaux, celui est le plus grand dont la quantité excède. En voici un exemple : *Noli tam esse injustus ut cùm tui fontes vel inimicis pateant, nobis rivulos etiam amicis putes clausos esse oportere*. XIII. Le moins est ce dont la qualité est excédée : par exemple :

Ut corpus redimas, ferrum patieris et ignes,
Arida nec sitiens ora lævabis aqua (5).

(1) Pro. Marc.
(2) Enéide, 2.
(3) 1 Tuscul.
(4) 5 Tuscul.
(5) Remedium.

Ut valeas animo quicquam tolerare negabis?
At pretium Pan hæc corpore majus habet (1).

XIV. Les semblables sont ceux dont la qualité est la même. La similitude, en effet, est une proportion, et elle s'exprime presque ainsi : *Quemadmodùm gubernatores optimi vim tempestatis, sic sapientissimi viri fortunæ impetum persæpè superare non possunt.*

XV. Les dissemblables sont le contraire ; en voici un exemple :

Soles occidere et redire possunt
Nobis ; cum semel occidit brevis lux,
Nox est perpetua una dormienda (2).

XVI. Les conjoints sont des noms déduits de différentes manières des mêmes principes : *Dii boni sunt, eorum igitur bonitate est utendum. Non tractabo ut consulem, ne ille quidem me ut consularem* (3). XVII. La notation est l'interprétation d'un nom. Ainsi :

Stat vi terra sua : vi stando Vesta vocatur (4).

XVIII. La distribution par laquelle le tout est divisé en parties a lieu, soit par les causes, soit par les effets, soit par les sujets, soit par les adjoints. Elle a lieu par les causes, lorsque les parties sont causes du tout qui s'appelle entier (*integrum*) : *Intelligo tres totius accusationis partes fuisse, et earum unam in reprehensione vitæ, alteram in contentione dignitatis, tertiam in criminibus ambitus esse versatam* (5). Elle a lieu par les effets, quand on fait des parties, par exemple, quand on distribue un genre en espèces, comme : *Tout ce qui est honnête vient d'une de ces quatre parties* ; et ensuite on décrit les quatre espèces de vertus, la prudence, la justice, le courage, la tempérance. Elle a lieu par les sujets

(1) Ad Frat. 1.
(2) Catull.
(3) 3. De Nat. Deor. Phil. 2.
(4) 6. Fast.
(5) Pro Mar.

dans les cas suivans : *Sint sane illa genera bonorum dùm corporis et externa jaceant humi* (1), et ainsi de suite. Mais d'autres biens divins s'étendent en long et en large, et touchent le ciel. Elle a lieu par les adjoints dans l'exemple suivant :

> Quinque tenent cœlum zonæ, quarum una corusco
> Semper sole rubens (2).

XIX. La description par laquelle est expliquée la nature d'une chose est, ou parfaite, lorsqu'elle se compose des causes essentielles ; ainsi on définit un homme *un animal raisonnable ;* la rhétorique, *l'art de bien dire ;* ou imparfaite, lorsque, outre les causes essentielles, on ajoute quelques circonstances propres (par exemple, quand on appelle l'homme *un animal mortel capable de discipline*) ; c'est ici que se rapportent les descriptions qu'on trouve çà et là chez les poètes, les orateurs, les historiens, etc. XX. Le témoignage divin embrasse les oracles, les réponses des augures, et choses semblables, comme ce que dit Cicéron à Catilina : *Visas nocturno tempore ab occidente faces, ardoremque cœli* (3). Et encore : *Haruspices ex totâ Hetruriâ convenientes, cœdes, incendia, legum interitum*, etc., *appropinquare dixerunt.* Et encore : *Quod nutu Jovis optimi factum esse videatur, ut cum hodierno mane*, etc. XXI. Le témoignage humain est ou général ou propre : le témoignage général est, ou bien une loi non écrite, comme cette loi naturelle, de *repousser la force par la force ;* ou écrite, comme est celle des douze tables ; ou bien c'est une sentence célèbre et proverbiale comme : *Connais-toi toi-même.* Le témoignage propre est celui, par exemple, de Platon, d'Homère, de Virgile, etc., et ici appartiennent les témoignages judiciaires, non-seulement lorsqu'il s'agit d'une propriété, d'un meurtre, ou autres choses semblables ; mais aussi les preuves d'une obligation, comme le gage, l'aveu, soit libre, soit obtenu par la torture, et le serment, dont voici un exemple :

> Per Superos, et si qua fides tellure sub ima est,
> Invitus, Regina, tuo de littore cessi (4).

(1) 1. Tuscul.
(2) 1. Georg.
(3) Cat. 3.
(4) Eneid. 6.

Ensuite vient le troisième livre, qui traite du jugement ou de la disposition des argumens. Le jugement se divise en axiomatique ou axiome, et dianoétique ou dianoée. L'axiome est pour l'auteur, de même que pour les stoïciens, ce qu'est pour les autres la proposition ou l'énonciation. La dianoée est la même chose que le syllogisme ou la méthode ; il définit l'axiome comme nous l'avons déjà dit : disposition d'argument avec argument (*dispositio argumenti cum argumento*) par laquelle on juge que quelque chose est ou n'est pas. Il divise l'axiome en affirmatif (*affirmatum*) et négatif, en vrai et faux; il subdivise le vrai en contingent, qui est vrai de telle manière qu'il puisse être quelquefois faux, et dont le jument s'appelle opinion, par exemple : La fortune est en aide à ceux qui osent ; et en nécessaire, qui est tellement vrai qu'il ne puisse jamais être faux, et dont le jugement s'appelle science. Pour celui-ci il faut, d'après Aristote, trois conditions, auxquelles l'auteur attache une grande importance, et dont naissent trois espèces d'axiomes. La première espèce est celle *κατα παντος*, *de omni*, c'est-à-dire de toutes les choses spéciales dont on affirme une vérité générale, par exemple : Ce qui ne peut être vrai de rien est impossible. La seconde espèce est celle de *κατ' αυτου*, *per se*, ou l'homogène, quand les parties sont essentielles entre soi, comme le genre à l'espèce, le sujet à l'adjoint propre, etc. La troisième espèce est celle *καθολου πρωτον*, *universaliter primum*, c'est-à-dire, telle que l'antécédent et le conséquent (l'attribut et le sujet) puissent être réciproquement affirmés l'un de l'autre, comme lorsqu'on dit: *L'homme est un animal raisonnable*, car on peut dire réciproquement : *L'animal raisonnable est un homme*. Ensuite, comme l'axiome est simple ou composé, l'auteur parle d'abord du simple : celui-ci affirme ou nie simplement, comme : *Le feu est chaud*, *l'eau n'est pas du feu*; il peut être général, comme : *Tout animal est raisonnable, aucun animal n'est raisonnable*; ou spécial, soit particulier, quand on ajoute le mot quelque chose : *Quelque chose est à savoir*, *quelque chose n'est pas à savoir*; soit propre, quand on ajoute un nom propre : *Cette fable est jolie*, *cette fable n'est pas jolie*. Ensuite, il parle de l'axiome composé, et celui-ci est ou copule, comme : *L'Eurus et le Notus se précipitent ensemble*; ou connexe, soit congrégatif : *Si l'homme est un lion, il est aussi un quadrupède*; soit disgrégatif, et alors il est discret : *Quoique certaines*

choses soient jugées par le sens du corps, on les rapporte néanmoins à l'âme; ou disjoint, comme : *L'homme est bon ou mauvais.* Voilà le jugement axiomatique.

Le dianoétique ou la dianoée a lieu lorsque d'un axiome on en déduit un autre, c'est-à-dire, lorsqu'il y a, comme nous l'avons déjà dit, syllogisme ou méthode. L'auteur définit ce syllogisme : *Quo quæstio cum argumento, ut posito antecedente, necessario concludatur.* Car l'axiome étant douteux devient une question, et pour le rendre certain il faut un troisième argument arrangé avec la question. Le syllogisme se compose de deux parties : l'antécédent, qui comprend la proposition et l'assomption; et le conséquent, qui est la conclusion elle-même. Si une des parties de l'antécédent manque, c'est un enthymème; s'il y en a une de plus, c'est un prosyllogisme. De même que l'axiome, le syllogisme est simple ou composé. Le syllogisme simple est affirmatif, lorsque toutes les parties sont affirmatives; négatif, lorsqu'une des deux parties de l'antécédent et la conclusion sont négatives; il est général, lorsque la proposition et l'assomption sont générales; spécial, lorsqu'une des deux seulement est spéciale; il est propre, lorsque toutes les deux sont propres. Le syllogisme simple peut être contracté ou développé (*contractus vel duplicatus*); voici un exemple de la première espèce : *Certaine confiance est une vertu, par exemple, la constance.* Voici le même syllogisme développé : *La constance est une vertu, la constance est une espèce de confiance, donc il est une confiance qui est une vertu.* Il y a deux espèces ou figures du syllogisme développé : la première, quand l'argument ou moyen suit tant la proposition que l'assomption, et qu'il est négatif dans les deux; la seconde, quand l'argument précède la proposition et qu'il suit l'assomption. A la première espèce se rapportent les quatre modes de la seconde figure d'Aristote; à la deuxième, les quatre modes de la première figure; des quatre de la seconde se tirent les syllogismes généraux :

Cesare : Un homme troublé ne se sert pas bien de sa raison, le savant se sert bien de sa raison, donc le savant n'est pas un homme troublé. Camestres : Une chose mortelle est composée, l'âme n'est pas composée, donc l'âme n'est pas mortelle. Les spéciaux sont : *Festino : Un envieux n'est pas magnanime, Maxime est magnanime, donc Maxime n'est pas envieux. Baro-*

co : *Un danseur est luxurieux, Muréna n'est pas luxurieux; donc Muréna n'est pas un danseur.* Il y ajoute deux syllogismes propres : *Agésilas n'a pas été peint par Appelle, Alexandre a été peint par Appelle, Agésilas n'est donc pas Alexandre ;* et : *César a opprimé sa patrie, Cicéron ne l'a pas opprimée, donc Cicéron n'est pas César.* Des quatre modes de la première figure dérivent les syllogismes généraux : l'un affirmatif, *Barbara : Tout ce qui est juste est utile, tout ce qui est honnête est juste, donc tout ce qui est honnête est utile;* l'autre négatif, *Célarent : Un homme craintif n'est pas libre, un avare est un homme craintif, donc un avare n'est pas libre*; les spéciaux : l'un affirmatif, *Darii : Ceux qui sont faits consuls pour leur vertu doivent protéger la république avec soin, Cicéron a été fait consul pour sa vertu, donc il doit protéger la république avec soin*; l'autre négatif : *Ferio : Celui qui trompe une jeune fille qui l'aime n'est pas louable, Démophoon trompe une jeune fille qui l'aime, donc Démophoon n'est pas louable.* Ici de même l'auteur ajoute deux propres : l'un affirmatif : *Octave est héritier de César, je suis Octave, donc je suis héritier de César.* L'autre négatif : *Antoine n'est pas le fils de César, tu es Antoine, donc tu n'es pas le fils de César.* Le syllogisme composé, dont la proposition se compose de l'antécédent et du conséquent, est connexe ou disjoint. Le connexe est de deux espèces : ou bien l'antécédent assume et le conséquent conclut : *S'il y a des dieux il y a une divination, or les dieux existent, donc il y a une divination ;* ou bien le conséquent enlève, pour que l'antécédent enlève : *Si le sage ne donne jamais son assentiment en aucune chose, il aura pourtant quelquefois des opinions, or il n'aura jamais d'opinion, donc il ne donnera jamais son assentiment à aucune chose.* Le disjoint est aussi de deux espèces; car, ou bien il enlève l'un pour conclure l'autre : *Ou il fait jour, ou il fait nuit, or il ne fait pas jour, donc il fait nuit ;* ou bien il pose l'un pour enlever l'autre : *Ou il fait jour, ou il fait nuit, or il fait jour, donc il ne fait pas nuit.* Voilà pour le syllogisme.

Il reste la méthode, que l'auteur définit : la dianoée des différens axiomes homogènes arrangés selon la clarté de leur nature, d'où l'on peut juger la convenance mutuelle que tous offrent entre eux, et les comprendre dans sa mémoire. De là, de même que dans

l'axiome on considère la vérité et la fausseté, dans le syllogisme la conséquence ou l'inconséquence, l'auteur veut que dans la méthode le plus clair et le plus général précèdent; que le moins général, le particulier et le plus obscur suivent, pour que par degrés on arrive des choses les plus générales, en passant par les subalternes, aux plus particulières. Il résume ensuite tous ses préceptes dans ces paroles : *La définition la plus générale sera la première. Viendra ensuite la distribution ; si elle est multiple, qu'une partition en parties entières la précède. La division en espèces suivra. Ensuite on devra prendre les parties et les espèces selon l'ordre dans lequel on les aura distribuées, et les définir et les traiter à part ; et si une trop longue explication les sépare, il faudra les lier par des transitions, car cela récrée l'auditeur*. Il prend pour exemple la grammaire, en supposant que toutes les définitions, toutes les distributions, toutes les règles de celle-ci soient trouvées; que chacune d'elles soit inscrite sur une *tablette*, et que toutes elles soient confondues dans un vase ; qu'alors on les choisisse pour les ranger en ordre ; on placera d'abord la définition : *la grammaire est l'art de bien parler;* ensuite la partition générale en *étymologie* et *syntaxe*, ensuite la définition de l'étymologie, etc. Il donne aussi pour exemple la méthode dont se servirent, après une partition faite dès le commencement, Virgile dans les *Géorgiques*; Ovide dans les *Fastes*, Cicéron dans *Verrès*. Touchant ensuite les secrets de la méthode, il déclare que lorsqu'il ne s'agit pas tant d'enseigner une chose que d'amuser l'auditeur ou d'émouvoir en lui un sentiment quelconque, on peut rejeter quelque chose d'homogène, prendre quelque chose d'hétérogène, renverser l'ordre dès le commencement; ce qui plaît surtout aux poètes, à Homère et à Virgile, aux comiques et aux tragiques.

EXPOSÉ DU SYSTÈME DE KANT (1).

Kant eut pour but de démontrer les hypothèses suivantes (2) :

1° Que toutes nos connaissances ne dérivaient pas de l'expérience, c'est-à-dire des sens, et qu'il y en avait quelques unes qui prenaient origine dans l'esprit humain lui-même ;

2° Que ces connaissances n'étaient autre chose que la forme même de l'entendement, et qu'elles seules rendaient l'expérience possible ;

3° Mais aussi qu'elles n'avaient d'autre but que celui de rendre l'expérience possible, et que par conséquent nous ne pouvions en aucune manière connaître des choses qui ne fussent pas données par l'expérience.

Ainsi il supposa que la faculté de connaître elle-même révélait à l'homme un certain nombre d'idées, mais que ces idées n'avaient une signification et une valeur qu'autant qu'elles étaient appliquées aux objets sensibles, qui eux-mêmes ne pouvaient être conçus que par elles.

Kant chercha la vérification de ses hypothèses dans l'examen de l'entendement lui-même, dont le plan nous est donné par nos connaissances, qui en sont le produit. Il prit pour base de ses recherches la science de l'entendement, telle qu'elle avait été formulée avant lui, dans les travaux d'Aristote et des scolastiques

(1) Nous devons cette notice à l'amitié de M. Ott, licencié en droit.

(2) Nous nous sommes servi pour cet exposé de la critique de la Raison pure de Kant, traduction de A. Tissot. Paris, 1837, et de la Philosophie transcendante, ou système d'Emmanuel Kant, par L.-F. Schon. Paris, 1831.

relatifs à la logique. Le résultat de ces recherches devait être une théorie générale de l'esprit humain considéré comme engendrant des connaissances, et, suivant l'hypothèse de l'auteur, une limitation complète et définitive des connaissances en raison des limites de l'entendement même. C'est le résultat de ces recherches qu'il exposa dans sa Critique de la Raison pure.

Nous aurons à examiner dans le travail de Kant :

1° La manière dont il pose le problème et les considérations générales qu'il y rattache ;

2° La théorie générale des connaissances qui ne dérivent pas de la sensation ;

3° La théorie de la valeur et de l'application de ces connaissances ;

4° La théorie des illusions auxquelles celles-ci donnent lieu lorsqu'on en pousse l'application trop loin.

C'est là le système complet de la raison pure ; mais Kant après l'avoir établi donne quelques règles générales qui en résultent, relativement à l'application et à l'usage ; et en second lieu, après avoir nié la science métaphysique comme connaissance rationnelle, il en établit les bases sur la morale. Nous aurons donc à examiner encore :

5° La méthodologie transcendentale ;

6° Les généralités métaphysiques de la critique de la raison pratique.

Avant d'entrer en matière nous devons rendre intelligible à nos lecteurs français la partie de la terminologie de Kant que nous serons forcé de reproduire. Le système de Kant, en effet, forme un tout indivisible qui entraîne une terminologie nécessaire. Tous les raisonnemens de détail ne sont possibles que lorsqu'on admet la généralité et les termes qui les constituent, et par conséquent il est impossible d'exposer le système de Kant sans se servir de ses mots. Nous n'en donnerons ici que les principaux, les autres s'éclairciront dans le courant même de l'exposé.

Les mots de sujet et d'objet sont les termes extrêmes d'un rapport dont le terme moyen est la pensée. Le sujet c'est l'être qui pense, l'objet c'est l'être qui est pensé. Le subjectif c'est ce qui est considéré relativement à l'être qui pense, l'objectif c'est ce qui est considéré relativement à l'objet pensé.

Les conceptions qui dérivent de l'expérience sont *à posteriori*, celles qui n'en dérivent pas sont *à priori*. Les connaissances qui nous viennent *à posteriori* sont empiriques, celles qui dérivent des conceptions *à priori* sont pures.

Les connaissances *transcendentales* sont celles par lesquelles nous connaissons qu'il y a des connaissances *à priori* possibles, et comment elles sont possibles. On ne doit pas confondre ce mot avec celui de *transcendant*, qui s'applique aux idées qui dépassent la limite de l'entendement.

Dans le langage français ordinaire, on appelle en général idée toute sensation, tout rapport saisi par l'esprit et déterminé par un signe. Kant attribue les différentes opérations de l'esprit à des facultés différentes, et donne un nom différent aux idées suivant qu'elles sont le résultat de l'activité de l'une ou de l'autre de ces facultés. Ainsi la disposition de l'esprit à recevoir des impressions se nomme *sensibilité*. L'idée qui en résulte est appelée *représentation*, ou plutôt *intuition*. Les intuitions sont conçues et réduites à l'unité par l'*entendement*, qui y ajoute certaines choses qu'il tire de son propre fonds. Ce qui en résulte est appelé *conception*. La *raison* est pour Kant la faculté du raisonnement, elle donne lieu aussi à quelques conceptions propres, et c'est à celles-ci qu'il donne plus spécialement le nom d'*idées*.

L'*esthétique* est la science de la sensibilité (αισθανομαι, sentir); la *logique* est la science de l'entendement et du jugement; la *dialectique* est la science de la raison, en tant que celle-ci donne naissance à des illusions et nous induit en erreur.

Nous allons examiner maintenant le travail de Kant dans l'ordre que nous avons déterminé, et qui correspond à celui qu'il a suivi lui-même.

SECTION PREMIÈRE.

La logique, dit Kant dans sa préface, possède depuis longtemps le caractère d'une science exacte. Elle doit sa perfection à sa circonscription. En effet, dans la logique, l'entendement n'a affaire qu'à lui-même, et nullement aux objets de la connaissance. Les progrès des mathématiques et des sciences physiques sont dus à une cause semblable. En effet, la révolution qui fit entrer ces

sciences dans la voie du perfectionnement fut opérée lorsqu'on eut compris que, pour savoir quelque chose *à priori*, on ne pouvait attribuer aux objets que ce qui résultait nécessairement des propriétés inhérentes au concept qu'on s'en était fait. Une semblable tentative ne pourrait-elle pas se faire en métaphysique? Ne pourrait-on pas tenter relativement à nos intuitions ce que Copernic tenta vis-à-vis du système du monde quand il suppose que c'était la terre qui tournait au lieu du ciel? C'est cette tentative qui constitue la critique de la raison spéculative. Achevée et déterminée complétement, elle atteindrait toute la métaphysique; mais ici ce n'est qu'un traité de la méthode que nous voulons donner, et non un système de la science elle-même. Néanmoins comme cette critique indique la circonscription totale de la science, tant par rapport à ses limites que par rapport à toutes les parties qui doivent la constituer, elle peut saisir parfaitement tout le champ de la connaissance, qu'elle a pour objet, et léguer à la postérité un capital incapable d'être augmenté. Le résultat en est de détruire toute métaphysique, car elle a pour conclusion que nous ne pouvons jamais dépasser les bornes de l'expérience possible.

Toutes nos connaissances commencent par l'expérience, sans doute, mais elles n'en procèdent pas toutes. Il est des connaissances *à priori* : la preuve en est qu'il y a des connaissances nécessaires et universelles, et l'expérience ne peut jamais donner que du particulier et du contingent. Or, tous les jugemens, soit ceux qui se fondent sur l'expérience, soit ceux qui ont une raison *à priori*, peuvent être rangés en deux classes; et c'est cette distinction qui nous permettra de déterminer l'objet véritable de la critique transcendentale.

Les jugemens sont ou analytiques ou synthétiques. Les jugemens analytiques sont ceux dans lesquels l'union du sujet avec l'attribut est conçue par identité, c'est-à-dire, où l'attribut n'est autre chose que le sujet lui-même développé et expliqué : par exemple, un triangle est une figure qui a trois côtés. Les jugemens synthétiques sont ceux où le sujet ne renferme pas l'attribut, par lesquels on lie deux objets différens. Par exemple, tous les corps ont de la gravité, la somme des angles d'un triangle est égale à deux droits.

Il y a des jugemens synthétiques et analytiques *à priori* et *à posteriori*. Les jugemens analytiques trouvent leur raison en eux-mêmes ; les jugemens synthétiques *à posteriori* la trouvent dans l'expérience ; mais les jugemens synthétiques *à priori* où la trouvent-ils ? C'est là l'objet de la philosophie. La question fut donc ainsi posée par Kant : Comment les jugemens *à priori* sont-ils possibles ? c'est-à-dire, comment pouvons-nous, sans nous baser sur l'expérience, affirmer d'un sujet un attribut qui n'y est pas contenu ? quelles sont les conditions et la valeur d'une pareille affirmation ?

SECTION II.

Nous allons examiner maintenant la théorie générale des connaissances qui ne dérivent pas de la sensation. Cette section est la plus importante, et, selon Kant, elle renferme le système complet de la logique humaine considérée non seulement comme méthode, mais encore comme donnant lieu à de véritables connaissances indépendantes de l'expérience, c'est-à-dire à des jugemens synthétiques *à priori*. En voici la plus haute généralité : L'homme ne connaît que les objets donnés par l'expérience, mais pour les concevoir, l'esprit est doué de deux facultés distinctes qui donnent à ces objets la forme sans laquelle ils seraient inconcevables pour nous. La première est la sensibilité ; celle-ci donne à tous les objets de l'expérience la forme de l'espace ou du temps, sans lesquels nous ne pourrions les concevoir, et qui ne sont que des manières de voir inhérentes à notre sensibilité. La seconde de ces facultés est l'entendement ; celle-ci possède un certain nombre de concepts *à priori* nommés catégories, au moyen desquels elle résume l'intuition sensible qui contient toujours des élémens divers, y place l'unité, et par là en fait un concept véritable, la représentation d'un objet. La conclusion de cette section est qu'il y a donc véritablement des connaissances *à priori* qui sont : 1° les formes de la sensibilité appelées intuitions pures, c'est-à-dire, l'espace et le temps ; 2° les catégories ; que ces formes sont les conditions nécessaires de la connaissance, mais aussi qu'elles n'en sont véritablement que la forme, et que, prises en soi, elles ne constituent aucune connaissance réelle.

Exposons maintenant les principaux détails de ce système. Comme il y a deux facultés par lesquelles nous connaissons *à priori*, cette partie comprend l'esthétique transcendentale, c'est-à-dire, la théorie de la sensibilité, et la logique transcendentale, c'est-à-dire la théorie de l'entendement.

Esthétique transcendentale. — On appelle forme des phénomènes ce qui fait que la diversité qui se trouve dans les phénomènes fournis par la sensibilité peut être coordonnée dans certains rapports. Les formes pures de nos intuitions sont l'espace et le temps.

L'espace est la condition nécessaire de l'existence des objets hors de nous; le temps est la condition de tous les phénomènes, en tant qu'ils peuvent nous être connus. En effet, on peut aussi peu supprimer le temps, par rapport aux phénomènes en général, qu'on peut supprimer l'espace par rapport aux objets extérieurs, c'est-à-dire, tous les phénomènes que nous connaissons sont ou successifs ou simultanés, aussi bien que tous les objets *sont* dans un lieu. Or, le temps et l'espace sont nécessairement connus avant les objets de l'expérience, puisque sans l'espace les objets eux-mêmes ne seraient dans aucun lieu, et que sans la conception antérieure du temps, la simultanéité et la succession ne tomberaient pas même sous le sens. En outre, les propositions synthétiques qui s'y rapportent sont universelles et nécessaires. Le temps et l'espace sont donc des intuitions *à priori*, qui déterminent elles-mêmes les formes des objets et des phénomènes.

D'où vient maintenant qu'une intuition externe antérieure aux objets mêmes, et dans laquelle le concept de ces objets est déterminé *à priori*, peut se trouver dans l'esprit? Ce n'est évidemment qu'à condition d'être dans le sujet comme condition formelle de ce sujet, comme forme du sens extérieur.

S'il n'en était pas ainsi, on serait forcé d'admettre, ou bien que le temps et l'espace sont des êtres réels, ou bien qu'ils ne sont que des rapports entre les phénomènes, rapports connus par l'expérience, et considérés abstractivement. Mais, dans le premier cas, on admettrait deux non-êtres réels et infinis qui existent (sans être cependant quelque chose de réel), seulement pour comprendre dans leur sein ce qui existe réellement. Dans le second cas, on ne pourrait donner aucune certitude *à priori* aux princi-

pes qui dérivent du temps et de l'espace, puisque ceux-ci dériveraient de l'expérience.

L'intuition pure de l'espace donne lieu aux jugemens synthétiques *à priori* relatifs aux mathématiques, et les valide. L'intuition pure de temps donne lieu aux principes *à priori* relatifs à la science du mouvement.

Logique transcendentale.—Pour peu que nous connaissions un objet, il ne suffit pas qu'il soit reçu par la sensibilité, et forme une intuition revêtue des formes pures de temps et d'espace ; il faut encore que cette intuition, qui se compose d'élémens divers, reçoive une unité, une signification une, par laquelle seule elle peut devenir un concept, et se rapporter à l'objet. Ainsi, par exemple, dans le concept d'une rose, l'intuition ne fournit que les diverses parties dont celle-ci se compose, la couleur, l'odeur, la forme, etc. Il faut pour que le concept soit complet qu'une unité soit placée dans toutes ces parties. Or, cette unité est donnée par l'entendement. On appelle fonctions de l'entendement, l'action par laquelle celui-ci ordonne diverses représentations en une seule pour en faire une représentation commune, et cette action a lieu elle-même moyennant des concepts *à priori*. Ainsi, dans l'exemple susdit, le concept *à priori* substance placera l'unité dans la diversité fournie par l'intuition de la rose. La logique transcendentale est la science de ces concepts qui se rapportent *à priori* aux objets, non comme des intuitions sensibles, mais comme simples actes de la pensée. Elle décompose la faculté de l'entendement pour reconnaître la possibilité des concepts *à priori* et ne les recherche que dans l'entendement seul.

Comment l'auteur procèdera-t-il à cete décomposition ? En prouvant que l'acte par lequel nous appliquons un concept est le même que celui par lequel nous formons un jugement, et en déterminant ensuite le procédé de nos jugemens. Que faisons-nous dans un jugement ? Nous connaissons un objet en appliquant l'idée particulière qui le renferme à une idée plus générale. Par exemple, dans le jugement, un métal est un corps ; nous connaissons le métal en y appliquant l'idée plus générale d'un corps. C'est ainsi que les jugemens sont les fonctions de l'unité de nos représentations, puisque, au lieu d'une représentation immédiate, une représentation plus élevée, et qui contient celle-ci avec beaucoup

d'autres, sert à la connaissance, et qu'ainsi un grand nombre de connaissances possibles sont ramenées à une seule. Ainsi, dans l'exemple cité, le concept corps s'applique à beaucoup d'autres, parmi lesquels se trouve celui de métal; voilà ce que nous faisons dans tous les jugemens. Or, l'application du concept *à priori* n'est que l'acte par lequel nous ordonnons une diversité donnée par l'intuition en une seule pensée, et nous en faisons un objet susceptible d'être connu. L'entendement général peut donc être regardé comme une faculté de juger, et les fonctions de cette faculté pourraient être toutes découvertes si on pouvait exprimer avec certitude les fonctions de l'unité dans les jugemens.

Ceci est extrêmement facile, car les fonctions se révèlent dans les formes mêmes du jugement. Ces formes sont relatives à la quantité, à la qualité, à la relation (rapport réciproque entre le sujet et l'attribut), et à la modalité (rapport entre le jugement et le sujet pensant) des jugemens. Voici donc la liste de ces formes :

Sous le rapport de la quantité les jugemens sont :	Généraux.
	Particuliers.
	Singuliers.
Sous le rapport de la qualité :	Affirmatifs.
	Négatifs.
	Limitatifs (affirmation limitée par un attribut négatif, par exemple : l'âme est immortelle).
Sous le rapport de la relation :	Catégoriques.
	Hypothétiques.
	Disjonctifs.
Sous le rapport de la modalité.	Problématiques.
	Assertoriques (réels).
	Apodictiques (nécessaires).

La même fonction qui dans un jugement donne l'unité aux différentes représentations, la donne aussi, comme nous l'avons dit, à la simple synthèse des intuitions sensibles, et cette unité entendue dans un sens général s'appelle concept pur de l'entendement. Ces concepts, comme attributs des jugemens possibles, appartien-

nent à la représentation d'un objet indéterminé, et il doit y en avoir précisément autant qu'il y a dans la table précédente de fonctions logiques des jugemens. Ces concepts purs sont appelés catégories, et en voici la liste :

La quantité donne les catégories :	Unité.
	Pluralité.
	Fatalité.
La qualité donne :	Réalité.
	Négation (absence).
	Limitation (réalité avec négation).
La relation donne :	Inhérence et subsistance (subtance et accident).
	Causalité et dépendance (cause et effet).
	Communauté (action et réaction).
La modalité donne :	Possibilité, impossibilité.
	Existence, non-existence.
	Nécessité, contingence.

Voilà les catégories de Kant. Toutes ces idées sont données par l'entendement même, et ne viennent nullement de l'expérience. Mais on voit que, selon Kant, elles ne peuvent être considérées que comme les attributs de jugemens possibles dans lesquels le sujet serait toujours un objet sensible, et que par conséquent elles ne peuvent fournir aucune idée de l'objet réel, et n'ont aucune valeur par elles-mêmes.

Après avoir établi les catégories, il s'agit d'en prouver la réalité objective. C'est cette preuve que l'auteur appelle déduction (1) des catégories. Or, cette preuve sera faite, si l'on démontre que de même que l'intuition pure est la condition de toute perception sensible, les concepts précèdent aussi *à priori*, ou comme des conditions sous lesquelles quelque chose quoique non perçu est cependant pensé en général comme objet ; c'est-à-dire, si l'on démontre

(1) Déduction veut dire preuve de droit dans la pratique judiciaire allemande.

que l'expérience n'est possible que par les concepts. La démonstration de ceci repose sur ce principe, que la connaissance des objets suppose la liaison synthétique des intuitions, que cette liaison synthétique ne peut être qu'un acte spirituel de l'entendement, lequel acte réside dans la conscience primitive du *moi*, et que par conséquent les catégories en sont l'instrument nécessaire.

Voici l'ordre général de cette démonstration :

Un objet est dans le concept ce par quoi la diversité d'une intuition donnée est liée. Or, cette liaison ne peut venir ni des sens, ni être donnée par l'objet ; elle suppose une unité antérieure à la synthèse même qu'elle opère. Cette unité réside dans la représentation *je pense*, qui accompagne toutes mes représentations, à laquelle toute diversité de l'intuition a un rapport nécessaire, et qu'on appelle *aperception pure* ou *unité transcendentale de la conscience*. Cette identité d'aperception contient la synthèse des représentations, et n'est possible que par la conscience de cette synthèse. Elle existe non seulement parce qu'elle accompagne toutes les représentations, mais encore parce qu'elle les ajoute l'une à l'autre, et se trouve ainsi consciente de leur synthèse.

C'est cette unité de conscience qui seule lie, et qui par conséquent seule aussi forme le rapport des représentations à un objet (1).

Le jugement n'est que la manière de réduire des connaissances données à l'unité objective d'aperception. Toute diversité donnée dans une intuition est donc déterminée par rapport à une des fonctions logiques du jugement, qui seule peut la ramener à l'unité de conscience. Or, comme nous l'avons vu, les catégories ne sont autre chose que les fonctions du jugement.

Il suit de là que les catégories sont les conditions formelles et nécessaires de l'expérience, et que, loin de recevoir des lois de celles-ci, elles lui en imposent. Mais il s'ensuit que puisqu'elles ne

(1) La manière dont l'intuition est soumise à l'aperception pure est assez compliquée. Les perceptions fournies par la sensibilité sont d'abord réunies en une seule image par l'imagination, faculté aveugle de l'âme. Cette image arrive d'abord à la conscience empirique, conscience confuse et sans rapport à l'identité du moi, et qui ne nous avertit que de notre disposition intérieure ; c'est sur celle-ci qu'agit l'aperception pure.

sont que des moyens de réduire la diversité de l'intuition à l'unité d'aperception, l'usage suppose nécessairement cette diversité qui peut être donnée par l'expérience seule ; et par conséquent elles n'ont aucune valeur relativement aux objets en soi, mais seulement vis-à-vis de l'expérience.

SECTION III.

Cette section renferme la théorie de l'application des concepts aux objets. Cette application n'est possible que par la faculté de juger, qui est celle de distinguer si un objet est soumis ou non à une règle, c'est-à-dire, de subsumer. Dans toute représentation d'un objet sous un concept, la représentation doit ressembler au concept, ou être d'une nature analogue à la sienne. Mais les concepts purs de l'entendement sont tout-à-fait différens de l'intuition : il doit donc y avoir un moyen terme qui ressemble en partie à la catégorie, en partie au phénomène, et qui rende possible l'application de la première au dernier. Cette représentation mitoyenne s'appelle *schème transcendental*, et c'est le temps qui la fournit. Celui-ci, en effet, répond aux phénomènes comme étant la condition formelle *à priori* de la liaison de toutes les sensations ; et, d'un autre côté, lorsqu'il est déterminé par la catégorie, il donne un concept général et reposant sur une règle *à priori* de même que celle-ci. Les schèmes de Kant sont donc en quelque sorte des idées générales qui résultent de l'application des catégories. Ce sont les signes par lesquels nous nous représentons les choses, et, comme il le dit lui-même, on ne doit pas les regarder comme des images, mais plutôt comme des méthodes pour représenter une multiplicité ou une image. Le schème de la quantité, c'est le nombre (l'idée de l'addition des parties homogènes du temps); le schème de la qualité, c'est le contenu du temps; le schème de la relation, c'est l'idée de l'ordre du temps; le schème de la modalité, c'est l'ensemble du temps. Ces schèmes sont les vraies et seules conditions pour donner aux concepts purs l'entendement un rapport aux objets.

Après avoir examiné la possibilité des catégories, il s'agit de voir enfin comment ces catégories s'appliquent en effet, et de résoudre enfin cette question : comment les synthèses *à priori* sont-elles possibles ? L'entendement fournit, en effet, comme cela

a été dit, des principes analytiques et synthétiques *à priori*, et il s'agit de savoir quelle est la raison et la valeur des jugemens synthétiques *à priori*, car les jugemens analytiques la trouvent en eux-mêmes. Or, maintenant, on peut répondre à cette question.

Pour qu'un jugement synthétique ait lieu, il faut que deux concepts différens reçoivent une liaison. La liaison elle-même réside dans notre esprit, et consiste dans la production de l'image par l'imagination, la production de l'intuition par le temps (forme à *priori* de la sensibilité, et la synthèse elle-même), produit de l'aperception pure par les catégories; mais de plus, pour que la connaissance puisse se rapporter à un objet, elle doit avoir un sens, une signification, par rapport à cet objet. L'objet doit donc pouvoir être donné d'une manière quelconque; sans lui, les concepts sont vains. L'entendement d'un côté, l'expérience de l'autre, voilà donc les conditions nécessaires pour qu'un jugement ait une *réalité* objective, et le principe des jugemens synthétiques est que *tout* objet est soumis aux conditions de la synthèse, de l'*expérience*; c'est-à-dire que toute connaissance suppose en même temps l'expérience et les conditions synthétiques de l'entendement par lesquelles elle est soumise à l'aperception pure. C'est là le principe suprême de la vérité de nos connaissances aussi bien que de nos principes *à priori*.

Maintenant, nous avons pour objet d'exposer en un tout systématique les jugemens que l'entendement forme réellement *à priori*. La table des catégories fournira la méthode naturelle de cet exposé. On n'examinera que les principes, et ceux seulement qui se rapportent aux catégories. Ils sont ou mathématiques ou dynamiques : les premiers sont ceux qui concernent l'intuition; les seconds sont ceux qui regardent l'existence en général. Ceux qui correspondent à la catégorie de quantité sont appelés axiomes de l'intuition; ceux qui correspondent à la catégorie de qualité, anticipations de l'expérience; ceux qui correspondent à la catégorie de relation, analogies de l'expérience; enfin ceux qui ont rapport à la modalité s'appellent postulats de la pensée empirique.

L'axiome de l'intuition est le suivant : Tous les phénomènes sont, quant à l'intuition, des quantités extensives ou quantités d'étendue.

L'anticipation de la perception est le principe suivant : Dans tous les phénomènes, la réalité de la sensation a une quantité in-

tensive, c'est-à-dire, un certain degré. En effet, la réalité d'un phénomène ne peut être perçue qu'à la fois et non successivement, mais chaque sensation peut diminuer jusqu'à ce qu'elle disparaisse : la réalité a donc des degrés ; la chaleur, la lumière, etc., en sont des exemples. C'est parce que nous déterminons par ce principe *à priori* des objets qui appartiennent à la connaissance empirique, que nous le nommons anticipation de la perception.

Le principe de la relation est le suivant : l'expérience n'est possible que par la représentation de l'union nécessaire des perceptions, c'est-à-dire, il faut que la synthèse des phénomènes soit possible dans le temps. Le principe en question repose donc sur l'unité synthétique *à priori* de tous les phénomènes suivant leur rapport dans le temps. Or, cette unité synthétique, ne pouvant être donnée par les phénomènes, est nécessairement donnée par des règles *à priori* appelées analogies de l'expérience. Comme il y a trois méthodes dans le temps, la durée, la succession, la simultanéité, il y a trois analogies.

Première analogie. — La substance est permanente dans toute vicissitude phénoménale, et sa quantité n'augmente ni ne diminue dans la nature.

Deuxième analogie. — Tous les changemens arrivent suivant la loi de liaison de cause à effet ; c'est-à-dire, tout phénomène qui paraît en suppose un autre auquel il succède d'après une loi nécessaire.

Troisième analogie. — Toutes les substances, en tant qu'elles peuvent être perçues en même temps dans l'espace, sont dans une action réciproque universelle.

Le principe de modalité donne lieu aux postulats de la pensée empirique ; ceux-ci n'ajoutent rien au concept de l'objet, mais en expriment seulement le rapport à la faculté de connaître. Ils sont au nombre de trois :

1° Ce qui s'accorde avec les conditions formelles de l'expérience, c'est-à-dire avec l'intuition et les concepts, est possible.

2° Ce qui se rattache aux conditions matérielles de l'expérience, c'est-à-dire aux sensations, est réel.

3° Ce dont la connexion avec le réel est déterminée suivant les conditions générales de l'expérience existe nécessairement.

Voilà donc le système complet de notre connaissance *à priori*, c'est-à-dire de notre raison même. On voit qu'il se compose de principes qui résultent de l'application des catégories aux intuitions pures d'espace et de temps. Tout ce système n'est qu'une forme de notre expérience, qu'une méthode pour connaître les phénomènes; ceux-ci sont nécessairement supposés par les principes, qui sans eux n'auraient aucune signification.

Kant rattache à cette partie la réfutation de l'idéalisme. Celui-ci se trouve réfuté par la thèse suivante : la simple conscience de ma propre expérience, mais empiriquement déterminé, prouve l'existence d'objets hors de moi dans l'espace. La preuve de cette thèse repose sur ceci : pour que je sois déterminé dans le temps, il faut qu'il y ait des changemens dans le temps ; ces changemens supposent un principe durable, et ce principe durable ne peut être moi-même, puisque sans cela je n'aurais pas conscience de ces changemens ; car je n'aurais que la conscience du principe durable, et par conséquent je ne serais point déterminé dans le temps. Il rattache aussi à cette section la réfutation de la possibilité de connaître les noumènes. On entend par noumènes des êtres connus indépendamment de l'expérience, des êtres intelligibles qui sont la base et l'essence même des phénomènes. Or, comme l'intuition sensible est la condition évidente de notre connaissance, il est évident que nous ne pouvons pas connaître de noumènes. Mais si d'un côté nous ne pouvons pas prouver l'existence d'êtres purement intelligibles, de l'autre, nous ne pouvons pas prouver non plus que notre intuition sensible et notre entendement soient les seules facultés de connaître, et qu'il ne pourrait pas exister de noumènes pour un entendement différent du nôtre.

SECTION IV.

Dans la section précédente, les bornes de notre connaissance ont été établies exactement, et des limites rigoureuses ont été posées à l'entendement quant à la connaissance. Mais l'activité spirituelle de l'homme ne consiste pas seulement à placer l'unité dans les perceptions moyennant l'entendement, et à former des principes; elle consiste de plus à placer l'unité dans les produits de

l'entendement même, par le raisonnement. Or, ceci se fait par la raison.

La raison comme l'entendement a un usage formel, c'est-à-dire purement logique; mais elle a aussi un usage réel, puisqu'elle contient elle-même l'origine de certains concepts et de certains principes qu'elle n'emprunte ni aux sens ni à l'expérience, et par lesquels elle donne l'unité *à priori* aux connaissances de l'entendement.

Or le principe de la raison dérive de l'usage logique même de celle-ci. En effet, la raison, dans son usage logique, a constamment pour but de ramener un principe sous un autre principe plus élevé, de ranger chaque connaissance sous une connaissance plus générale qui soit la condition de la première. Le principe propre de la raison en général est donc de trouver la condition absolue de laquelle dépendent les connaissances conditionnelles de l'entendement. Ce principe est synthétique, et on l'appelle transcendant, de même que les propositions qui en émanent. La dialectique transcendentale a pour objet d'examiner si ce principe, que « la série des conditions s'étend jusqu'à l'absolu, » possède ou non une valeur objective, ou si plutôt il n'y a aucune connaissance rationnelle d'une valeur objective, mais seulement un prescrit purement logique de s'élever à des conditions de plus en plus hautes.

L'auteur choisit le nom d'*idées transcendentales* (1) pour les

(1) « Le mot générique sous lequel Kant comprend ce que nous appelons idées, en français, est celui de *représentation*; celle-ci comprend la représentation avec conscience (*perceptio*); une perception qui se rapporte simplement au sujet comme modification de son état, se nomme sensation; une perception objective s'appelle connaissance (*cognitio*), mais celle-ci est ou *intuition* ou *concept*. L'intuition se rapporte immédiatement à l'objet, en sorte qu'elle est nécessairement singulière; le concept s'y rapporte médiatement par le moyen d'un signe, d'un attribut, d'un caractère qui peut être commun à plusieurs. Le concept est ou empirique ou pur, et le concept pur, en tant qu'il a son origine dans l'entendement seul (et non dans une image pure de la sensibilité), s'appelle *notion*. Le concept suscité par ces notions, et qui dépasse la possibilité de l'expérience, est l'*idée* ou concept rationnel. » (*Critique de la raison pure*, tom. I, page 423.)

concepts de la raison pure. Les idées peuvent nous être données par la forme du raisonnement, de même que les catégories nous ont été données par les fonctions du jugement. Autant il y a d'espèces de rapports que l'entendement se représente au moyen des catégories, autant il y aura de concepts rationnels purs. Or, ces rapports, dérivant de la catégorie de relation, sont donc au nombre de trois : ceux de l'attribut au sujet, ceux du principe à la conséquence, et ceux de la connaissance divisée et de tous les membres de la division entre eux. En sorte qu'il faut chercher : 1° un absolu de la synthèse *catégorique* dans le sujet; 2° un absolu de la synthèse *hypothétique* des membres d'une série; 3° un absolu de la synthèse *disjonctive* des parties d'un certain système. De là autant d'espèces de raisonnemens, dont chacun tend à l'absolu par des prosyllogismes. Le premier conduit à un sujet qui n'est pas lui-même attribut; le second conduit à une supposition qui ne suppose plus rien de plus; le troisième, à un agrégat des membres de la division qui n'exige rien de plus pour la complète division d'un concept. Toutes les idées transcendentales se réduisent donc à trois classes dont la première contient l'unité absolue du sujet pensant; la seconde, l'unité absolue de la série des conditions des phénomènes; la troisième, l'unité absolue des conditions de tous les objets de la pensée en général. Le sujet pensant est l'objet de la psychologie; l'ensemble de tous les phénomènes est l'objet de la cosmologie, et la chose qui contient la première condition de tous les êtres est l'objet de la théologie. Par conséquent la raison pure donne l'idée d'une science transcendentale de l'âme, du monde et de Dieu.

Nous ne pouvons avoir aucune connaissance réelle d'un objet correspondant à une de ces idées, quoique nous puissions en avoir un concept problématique. Cependant nous sommes conduits par un raisonnement nécessaire à affirmer des objets. Il y a donc des raisonnemens par lesquels nous concluons de quelque chose que nous connaissons à quelque chose dont nous n'avons aucun concept, et à quoi nous accordons néanmoins une réalité objective par une apparence inévitable. Ce sont des sophistications, non des hommes, mais de la raison pure, et dont les plus sages ne peuvent s'affranchir. On les appelle raisonnemens dialectiques. Il y en a de trois espèces, autant qu'il y a d'idées absolues. Celles qui regar-

dent le sujet pensant donnent lieu aux paralogismes ; celles qui ont rapport au monde donnent lieu aux antinomies ; celles qui considèrent Dieu donnent lieu à l'idéal de la raison pure.

La psychologie contient des paralogismes ; elle a pour but de prouver que l'âme est substance, qu'elle est simple, qu'elle est identique, qu'elle est en rapport avec les objets possibles dans l'espace. L'auteur examine successivement les preuves qu'on donne de ces diverses propositions ; il les réfute toutes, et conclut qu'on ne peut rien savoir relativement à l'âme, et que rien ne peut être prouvé à ce sujet.

Dans la psychologie le sujet seul est l'objet du paralogisme ; mais dans la cosmologie c'est à la fois le sujet et l'attribut dans leur relation réciproque. Ceci donne lieu aux antinomies de la raison pure, par lesquelles on prouve deux choses contradictoires suivant une voie rigoureuse.

Il doit y avoir autant d'idées cosmologiques qu'il y a de séries de conditions dans les phénomènes. Or, celles-ci ne sont autre chose que les catégories élevées jusqu'à l'absolu. La série des conditions est donc subordonnée aux classes de catégories, c'est-à-dire à la quantité, à la qualité, à la relation et à la modalité. Relativement à la quantité, on arrive à l'intégralité des conditions données des phénomènes ; relativement à la qualité, à la totalité absolue dans la division des parties ; relativement à la relation, à l'intégralité absolue de l'origine des phénomènes en général ; relativement à la modalité enfin, à la totalité absolue dans les conditions des existences contingentes (intégralité absolue de la dépendance du variable dans les phénomènes), c'est-à-dire à la nécessité absolue.

De là quatre espèces d'antinomies, dont les premières sont mathématiques, les dernières dynamiques.

Première antinomie. — Le monde a un commencement dans le temps, et il est limité dans l'espace. — Le monde n'a pas de commencement dans le temps, et il n'est pas limité dans l'espace.

Deuxième antinomie. — Toutes les substances dans ce monde sont simples, il n'y a rien de composé, ou toutes les compositions n'ont que des parties simples. — Il n'y a rien de simple dans le monde, et tous les objets sont composés.

Troisième antinomie. — Tout dans le monde ne s'exécute pas seulement par des lois de la nature, il y a aussi une causalité qui peut commencer par elle-même une série d'actions, sans être déterminée par une autre cause. — Tout s'exécute par des lois de la nature, il n'existe point de causalité libre.

Quatrième antinomie. — Il existe un être absolument nécessaire, cause première du monde et appartenant à ce monde. — Il n'existe point d'être nécessaire comme cause du monde, ni en lui ni hors de lui.

Dans toutes ces propositions la thèse aussi bien que l'antithèse peut être prouvée rigoureusement. Il n'y a donc pas de cosmologie possible.

Les antinomies de la raison pure doivent pouvoir être résolues. Pour les paralogismes et l'idéal, cela est impossible ; car l'objet en est placé hors de notre connaissance ; il faudrait connaître un objet en soi ; mais dans les idées cosmologiques l'objet est donné par l'expérience. Or, ce qui dépasse l'expérience, c'est la synthèse, c'est-à-dire l'idée fournie par la raison pure : c'est là le point de la solution.

La clef de la solution réside dans ce fait, que, relativement au monde, nous ne pouvons en avoir aucune idée véritable, puisque toutes sont trop grandes ou trop petites pour l'objet donné par l'expérience. Ainsi si on suppose que le monde n'a pas de commencement et qu'il n'est pas limité dans l'espace, il est impossible que l'expérience puisse arriver à l'idée du monde, l'idée en est trop grande. Si, au contraire, le monde a un commencement, la raison demande où en sont les limites ; elle peut rétrograder au-delà, et l'idée du monde est trop petite. Croire donc que le monde, c'est-à-dire la série des phénomènes, est une chose en soi, c'est croire à une apparence ; car le temps, qui constitue la série des phénomènes, n'est pas une chose en soi, il n'est qu'une condition de la représentation des phénomènes. C'est là l'origine de l'illusion qui consiste à regarder le monde comme objet en lui-même, existant comme totalité donnée absolument, hors de nous et indépendamment de notre manière de penser ; tandis qu'il n'est que l'ensemble des phénomènes, qui n'existent comme tels que dans notre nature intuitive.

Le principe de la totalité absolue : « lorsque le conditionnel est

donné toute la série des conditions est donnée également, » n'est donc point constitutif, mais seulement régulatif. Il ne peut pas conduire à une série absolue des conditions, mais il sert seulement de règle, et nous apprend que dans les phénomènes il faut remonter d'une condition à l'autre sans s'arrêter. Ainsi rectifié, ce principe conserve une signification propre, non comme axiome, mais comme problème pur de l'entendement.

Voilà pour les antinomies; nous arrivons à l'idéal de la raison pure.

La raison en remontant dans les propositions disjonctives arrive nécessairement à une idée qui n'est plus membre de la division d'une idée plus élevée. Ainsi l'idée lion est une division de l'idée du genre chat; l'idée de genre chat est une division de l'idée de la famille des carnassiers; l'idée de celle-ci est une division d'un ordre, etc., etc. Or, en remontant, la raison arrive à une idée qui contient elle-même tous les membres de la division, c'est-à-dire à un sujet dont toutes les réalités possibles sont attributs.

Ainsi se produit l'idée de l'être des êtres, simple et individuel, puisqu'il est entièrement déterminé; supérieur à tous les concepts, et de la réalité suprême duquel toutes les réalités autres que la sienne ne sont que des dérivations et des limitations. Cet être, c'est Dieu, et, en tant qu'il n'est déterminé que par l'idée, il est l'idéal de la raison pure.

Or, il y a dans les propositions disjonctives qui conduisent à l'ensemble de la réalité, la subreption générale par laquelle on conclut de quelque chose qu'on connaît, à quelque chose dont on n'a aucun concept, et dont cependant on affirme la réalité objective. L'ensemble des réalités n'est qu'une idée dont la raison a besoin pour déterminer les objets en général, et pour compléter les connaissances de l'entendement; mais comme la détermination générale d'un objet ne peut jamais se trouver totalement dans le concret, l'idée de la réalité totale ne peut point indiquer un objet déterminé. L'auteur réfute ensuite les preuves ontologiques, cosmologiques et physico-théologiques que l'on donne de l'existence de Dieu, et conclut qu'il ne peut y avoir de théologie rationnelle.

C'est ainsi que Kant, en affirmant qu'un vice originel et radical affecte la méthode même de l'activité humaine, ne détruit pas

seulement les bases de toute métaphysique, mais encore tout raisonnement possible, sans songer que le doute ne conduit pas seulement à la foi, mais aussi à l'égoïsme. Cependant il reconnaît l'utilité des idées de la raison pure en tant qu'elles sont la cause de l'esprit d'unité dans la science, et il permet de reconnaître l'Être suprême et ces idées absolues, mais par rapport seulement à notre nature subjective, sans vouloir en soutenir la réalité objective ; et ce sont là les dernières limites qu'il pose à la métaphysique. Nous verrons plus bas comment il essaie de reconstruire sur la morale l'édifice qu'il vient d'abattre.

SECTION V.

Méthodologie transcendentale. — Après avoir établi la théorie générale de la raison, Kant règle l'usage de celle-ci dans la méthodologie transcendentale. Cette partie n'est que la théorie des conséquences du système général relatives à la pratique, mais elle n'est pas une théorie de la pratique même. Elle se compose de plusieurs chapitres dont le plus important est la discipline de la raison pure. Celle-ci comprend des règles logiques qui empêchent la raison de dévier de certaines lois. Elle est principalement négative, et concerne l'usage dogmatique et polémique de la raison pure, ainsi que les hypothèses et les démonstrations.

La méthode dogmatique, c'est-à-dire celle que l'on emploie dans les mathématiques, ne convient nullement à la philosophie. Dans les mathématiques, en effet, l'idée de l'objet est donnée et déterminée par l'intuition ; les idées mathématiques peuvent être construites, on y considère le général dans le particulier, et on y peut établir des axiomes qui tirent leur certitude de l'intuition même et n'ont besoin d'aucune démonstration. Il en est tout autrement dans la philosophie. Les idées philosophiques ne peuvent ni être construites, ni être comprises par une simple description ; on y considère le particulier dans le général, et elles ne sont pas données par une simple intuition. Ceci fait voir qu'on ne peut pas procéder dans la philosophie suivant la méthode mathématique ; car celle-ci se compose de définitions, d'axiomes et de démonstrations. Or, il n'y a pas de définitions en philosophie, puisque toutes les idées philosophiques exigent une intuition dans l'expérience ; mais les idées empiriques ne peuvent être définies, parce qu'on

n'est jamais sûr d'avoir la précision nécessaire et les limites complètes. Il n'y a pas d'axiomes immédiatement certains, car tout principe synthétique des idées exige une preuve de sa légitimité. Il ne peut y avoir non plus de démonstration, c'est-à-dire de preuves générales, nécessaires et intuitives; car les propositions philosophiques, ou bien sont *à posteriori*, et ne peuvent être ni générales ni nécessaires, ou bien elles sont formées d'idées *à priori*, et dans ce cas elles sont privées d'intuition. La méthode dogmatique ne convient donc pas à la philosophie.

La polémique de la raison pure consiste à défendre dogmatiquement ses propositions contre des attaques faites dogmatiquement; mais toutes les preuves ne peuvent rien décider par rapport aux raisons métaphysiques. Dans les antinomies, comme on l'a vu, on prouve aussi bien la thèse que l'antithèse; dans la psychologie et la théologie, le sujet est placé tout-à-fait hors de la connaissance humaine; mais il est vrai aussi qu'on ne peut nullement prouver le contraire.

L'hypothèse est une règle admise arbitrairement pour ramener à l'unité la diversité des phénomènes. Les hypothèses transcendentales, comme causes et principes qui expliquent les phénomènes, ne peuvent être admises par la raison pure; car elles sont sans raison suffisante, sans principe de légitimité, en ce que la possibilité des objets transcendans ne peut jamais être prouvée.

Les démonstrations de la raison pure reposent sur trois principes: 1° l'on ne doit donner aucune preuve transcendentale sans en avoir démontré la légitimité; 2° chaque proposition transcendentale ne peut avoir qu'une seule démonstration, car elle découle d'une seule idée; 3° les démonstrations transcendentales ne doivent pas être indirectes, car dans cet ordre d'idées nous sommes quelquefois obligés d'admettre la contradiction comme dans les antinomies. Cette théorie de la démonstration s'applique aux principes contenus dans la troisième section, dont l'auteur démontre de cette manière la légitimité.

Sous le titre d'architectonique de la raison pure, Kant donne le système de la science philosophique. La philosophie est une science rationnelle qui n'est, lorsqu'on l'envisage du point de vue scolastique, qu'une perfection de la connaissance où l'on a pour but l'unité de système; relativement à l'idée que le monde en a,

elle est la science qui indique les rapports de la connaissance avec le but final de la raison humaine. Ce but final n'est autre chose que la destination de l'homme.

La philosophie législative de la raison humaine traite de deux objets : de la nature et de la morale (de la liberté). Elle est pure ou tirée de l'expérience. La philosophie pure, c'est la métaphysique.

La métaphysique de la nature comprend : 1° l'ontologie, qui s'occupe uniquement de l'entendement et de la raison dans le système des idées et des principes qui se rapportent en général aux objets sans les considérer comme donnés ; 2° la physiologie rationnelle, qui considère la nature des objets donnés en particulier. Celle-ci se divise en psychologie, en cosmologie et en théologie rationnelles.

SECTION VI.

Par sa critique de la raison pure, Kant détruisait toute connaissance scientifique de Dieu et de l'immortalité de l'âme. Il chercha à reconstruire ces idées sur la morale, et il déduisit, en effet, de celle-ci l'objectivité réelle de l'âme et de Dieu. Voici le procédé général de cette déduction :

Il est incontestable que nous avons la liberté de produire des actions qui, s'opposant à nos penchans, sont le résultat de la raison seule. Il est une raison pratique, qui n'est autre chose qu'une volonté se déterminant d'après les lois qu'elle trouve en elle-même, et par conséquent une causalité indépendante des circonstances extérieures. Les lois de la raison ont une valeur objective, puisqu'elles prescrivent des actions possibles ; ces lois du reste sont données *à priori* et emportent l'idée de nécessité : la liberté a donc aussi une valeur objective, et doit appartenir à un être réel.

De l'existence d'une loi morale absolue et nécessaire, et de la liberté, découlent évidemment l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu. En effet, le bien suprême est le but final des êtres sensibles, et le bien suprême n'est autre chose que le rapport le plus parfait entre les intentions et la loi morale. Ce rapport, cette harmonie, constitue l'idéal de la vertu, la sainteté. Puisque la raison nous commande catégoriquement d'arriver à cet idéal, il faut

aussi qu'il soit possible d'y parvenir ; autrement le but final ne serait jamais atteint. Or, ceci suppose une autre vie, car dans celle-ci il y a des penchans et des besoins physiques qui s'opposent à l'exécution entière de la morale.

La loi morale, en nous commandant la vertu comme condition absolue du bien suprême, nous conduit aussi au bonheur qui lui est proportionné ; mais pour acquérir le bonheur dans un degré proportionnel à la vertu, il faut qu'il dépende de l'homme d'établir l'harmonie entre la vertu et le bonheur. Or, cela n'est pas en son pouvoir, car la nature est tout-à-fait indépendante de lui. Il faut, pour établir cette harmonie, un être qui soit en même temps cause de la nature et cause de l'être moral. Un tel être ne pourra être autre chose qu'une intelligence et une volonté : donc la cause de la nature est un être doué d'intelligence et de volonté, cause intentionnelle, intelligence souveraine, en un mot, Dieu ; donc l'existence de Dieu doit être nécessairement admise.

Tels sont les raisonnemens pratiques par lesquels l'auteur prouve l'existence réelle de Dieu et de l'âme, mais en en tirant en même temps la conclusion que ces idées ne peuvent être nullement l'objet d'une science, et qu'elles ne sont qu'une affirmation tout-à-fait indéterminée par rapport à la connaissance réelle que nous pourrions en avoir. Sa critique de la raison pratique est du reste élaborée sur le même plan que la critique de la raison pure. Comme celle-ci, la raison pratique repose sur un principe purement formel de l'intelligence ; comme celle-ci, elle a une analytique, une dialectique, une antinomie, etc., etc. Il en est de même de la critique du jugement, qui est la science d'une nouvelle idée *à priori* ; celle du but, nécessaire pour établir l'idée du beau et de l'unité dans la nature.

THÉORIE DE ROSMINI

SUR L'ORIGINE DES IDÉES ET SUR LE PRINCIPE DE LA CERTITUDE (1).

M. Rosmini Serbati, ecclésiastique italien, a publié à Rome, en 1830, un ouvrage très étendu, intitulé *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. Dans cet ouvrage, l'auteur a développé un système idéologique qui a eu beaucoup de retentissement dans les écoles italiennes, où il commence à être généralement enseigné. Cette circonstance nous fait un devoir d'en donner une appréciation sommaire, et de le soumettre à notre examen.

Avant d'aborder les questions traitées par M. Rosmini, nous éprouvons le besoin de faire une remarque qui nous permettra de mieux juger sa doctrine. Cette remarque nous est suggérée par la préface que l'auteur a placée en tête de son ouvrage. Dans cette préface, M. Rosmini affirme très positivement que la philosophie doit avoir pour but de réformer la science, afin de donner de nouvelles forces à

(1) Ce résumé critique des travaux de Rosmini est l'ouvrage de M. le docteur Cerise, notre collaborateur dans *l'Européen* et notre ami.

la morale, afin de constituer la société ébranlée sur des bases solides. Au reste, voici ses propres expressions :

« Il importe aujourd'hui plus que jamais de ne pas nous « arrêter à la surface des choses, ni de nous cacher à nous- « mêmes l'énormité de nos misères par l'application de « quelques palliatifs. Il est nécessaire que tous les honnêtes « gens qui ont du pouvoir et du savoir s'accordent promp- « tement, et se mettent ensemble à l'œuvre de la réforme « de la science, afin de reconstituer la morale, pour recon- « stituer la société ébranlée et décomposée ; que, pour ré- « former la science, ils commencent par donner un nouvel « éclat aux principes les plus élémentaires, aux principes « d'où dépendent toutes les vérités et tous les biens qui les « accompagnent. Il faut que les sceptiques soient forcés de « confesser leur impuissance à anéantir toute certitude ; il « faut que les indifférens soient convaincus publiquement « de mauvaise foi, lorsqu'ils affectent de dédaigner les vé- « rités qui caractérisent les êtres raisonnables, et les biens « éternels auxquels Dieu les convie. »

Ces paroles nous ont fait penser un instant que M. Rosmini se plaçait, comme nous, sur le terrain de la morale pour appeler dans la science et dans la philosophie les réformes que la morale réclame impérieusement. Cette pensée était fortifiée par le caractère religieux, et par l'intention profondément catholique que le prêtre italien avait imprimée à sa préface. Nous nous attendions à trouver dans le développement de la doctrine de l'auteur une suite de raisonnemens qui concluraient de la loi d'activité que l'homme a reçue de la révélation à l'affirmation ontologique des existences entre lesquelles cette loi établit des rapports, et qui de cette affirmation, considérée comme élément et non comme principe de toute science humaine, le conduiraient aux conceptions philosophiques les plus positives et en

même temps les plus propres à rappeler aux hommes la loi morale qui leur a été donnée. Nous nous attendions, en un mot, que cette loi morale, par la connaissance qu'elle nous donne des rapports qui existent entre l'homme et tout ce qui l'entoure, serait envisagée comme un *criterium* jugeant les hommes et les doctrines, comme déterminant les actes et la science, comme un principe de certitude placé en dehors de l'individu, et reçu de la société, préexistant à la formation des idées et à l'acquisition des connaissances, servant de point de départ à toute logique, à toute pratique, et réglant toute coordination encyclopédique. En un mot, nous nous attendions à voir enfin la morale juger et commander toutes les manifestations de l'activité humaine. Nous devons dire que nous nous sommes trompé, et que notre attente a été déçue.

Dès les premières pages, nous nous sommes aperçu que l'auteur, cherchant dans l'ontologie le principe, le moyen et la fin de toute sa philosophie, au lieu de séparer nettement ce qui est de la morale de ce qui est de la science, au lieu de confirmer la morale en en faisant découler toute certitude scientifique, a tout confondu, science et morale, ce qui est de l'activité avec ce qui est de l'existence; nous avons vu que pour lui la *connaissance* était non seulement le moyen, mais encore le but de l'activité humaine. En effet, selon M. Rosmini, *l'idée innée et indéterminée de l'être* est donnée à l'esprit de l'homme pour le conduire dans sa carrière terrestre; elle lui donne formellement et irrésistiblement la connaissance de l'être; elle détermine ainsi nécessairement sa fin, qui consiste à entrer après cette vie dans la plénitude de cette connaissance. Ainsi, la loi de l'activité humaine, ainsi la morale, au lieu de déterminer des *actes terrestres* en harmonie avec les rapports établis par Dieu, se trouve arbitrairement transformée en une

forme de notre esprit; elle devient une aspiration individuelle à la *connaissance* qui est le suprême but, le suprême bonheur.

Il résulte de cette confusion que l'auteur, au lieu de faire une œuvre catholique, ainsi qu'il en avait la ferme intention, a donné à sa philosophie un caractère tout différent, en confondant la morale avec la science, c'est-à-dire le but de l'activité humaine avec les notions pures de l'esprit. Bien plus, il a eu le tort grave de faire reposer le dogme fondamental de la destinée humaine sur une proposition ontologique, arbitraire, indépendante de toute relation dogmatique, tout aussi païenne que chrétienne, et surtout très aisément réductible au panthéisme. C'était donner aux affirmations regardées comme les plus graves une base bien fragile, que les flots changeans et tumultueux de la discussion peuvent atteindre, combattre et anéantir : c'était s'exposer à faire subir aux enseignemens d'une doctrine que l'on regarde comme catholique, toutes les chances d'une opinion personnelle.

Il y a ainsi, dans le système que nous avons à examiner, deux erreurs fondamentales que nous devons signaler avant d'aller plus loin. La première est une erreur de principes, la seconde est une erreur de méthode. L'erreur de principe tient à ce que l'auteur subordonnant la morale à l'ontologie, l'activité à l'existence, sans s'enquérir des rapports que Dieu a établis entre l'homme et le monde, entre l'homme et ses semblables, entre l'homme et Dieu, isole l'activité humaine, la parque dans les limites de l'individualité, et brise toutes les relations qui l'unissent à l'ensemble des choses créées. L'erreur de méthode tient à ce que l'auteur, ne s'appuyant sur aucun principe de certitude qui lui soit supérieur, et qui puisse juger ses conceptions, s'aventure au gré de ses pensées, avec la seule autorité de ses inductions, à l'affirmation personnelle et tout-à-fait ar-

bitraire d'un prétendu principe universel de certitude que chacun de nous est en droit de récuser, ainsi qu'on le verra bientôt.

Voilà ce que nous avions à dire avant d'aborder l'examen de la théorie de M. Rosmini. Il était indispensable de faire connaître, dès les premières lignes de cette notice, que les intentions les plus pures et les plus louables ne sont pas toujours, en matière scientifique, une garantie contre l'erreur; il importait de prévenir nos lecteurs que M. Rosmini, loin de proposer une réforme radicale dans la philosophie, n'a fait que suivre la voie stérile qui avait été frayée avant lui, et dans laquelle les philosophes du catholicisme semblent persévérer avec une inconcevable tenacité, malgré le bon vouloir de la plupart d'entre eux, malgré les avertissemens qui de toute part s'élèvent du sein de la société européenne.

Nous ne pouvons offrir une analyse complète et minutieuse de la théorie de M. Rosmini; un volume ne suffirait pas pour cela. Nous devons nous borner à donner une idée exacte de la manière dont il a posé et résolu le problème de l'origine des idées et de la certitude (1).

Dans le premier volume, qui est en quelque sorte l'introduction de l'ouvrage (*édition de Milan*), l'auteur pose la question, en fait connaître l'importance, et la manière dont elle s'est présentée à l'esprit des philosophes qui l'ont précédé dans la carrière. Ce volume contient un travail de critique qui, selon nous, est très remarquable, en

(1) Nous avons sous les yeux l'édition de Milan, en 3 grands vol. in-8. Nous devons prévenir nos lecteurs que nous avons recouru, non seulement à l'ouvrage de l'auteur lui-même, mais encore à l'exposé qui a été fait de sa doctrine par MM. Tommaseo (articles insérés dans le *Subalpino*, numéros de juin, juillet, août, octobre 1837 et janvier 1838). Corte, *Elementa philosophiæ theoreticæ*, et Martini *Storia della filosofia*.

ce sens qu'il montre très clairement comment la philosophie a fait fausse route dans la recherche de l'origine des idées. Il montre l'erreur des idéalistes qui ont fait créer par l'esprit, pour ainsi dire de toutes pièces, les idées générales qui, selon l'auteur, sont le produit de l'idée primitive et simple de l'être, appliquée à la sensation.

Le second volume contient la théorie générale. Il commence par démontrer la nécessité et la nature de l'idée universelle de l'être; puis il indique comment, de l'idée de l'être unie aux sensations, procèdent toutes les autres idées; il explique comment cette idée se trouve être le fondement principal du principe d'identité, du principe de contradiction, de l'idée de substance et de l'idée de cause. Il passe ensuite à l'examen de l'origine des idées de corps, de mouvement, d'espace et de temps. Dans ce long examen, l'auteur, comme l'observe M. Tommaseo, ne suit pas l'ordre chronologique de la généalogie des idées ; il se contente de démontrer la possibilité d'en reconnaître l'origine dans une seule idée.

Le troisième volume aborde l'application de la théorie et du grand problème du *criterium* de la vérité, et des principes du raisonnement ; application qui conduit l'auteur à proposer ce qu'il appelle une classification de connaissances humaines, basée sur le principe de l'idée générale de l'être.

Tel est le plan général de l'ouvrage dans lequel M. Rosmini a exposé et développé sa théorie de l'origine des idées. C'est d'après ce plan que nous examinerons les données fondamentales de cette théorie, en ayant soin toutefois, dans l'intérêt de la clarté et de la brièveté, de ne pas suivre rigoureusement l'ordre dans lequel l'auteur a donné ses développemens souvent diffus. Notre examen se divisera donc en trois parties, correspondant aux matières traitées dans les trois volumes.

Première partie. — *Examen de la question, et exposé des motifs qui l'ont rendue insoluble jusqu'à l'auteur.*

M. Rosmini, par cela seul qu'il cherche dans l'ontologie l'explication de l'origine et le *criterium* de nos connaissances, devait reconnaître que la vérité est un domaine difficile à conquérir. Il devait s'en attrister, car pour lui la vérité cognitive est le but de l'activité humaine. Il commence, en effet, par témoigner son regret qu'il en soit ainsi, et que la route qui conduit à la connaissance soit de nature à ne pouvoir être parcourue que par un petit nombre de privilégiés. Or, ce nombre de privilégiés est bien restreint, puisqu'il démontre combien les philosophes les plus illustres qui l'ont précédé, ont fait d'efforts sans parvenir au terme si désiré de leurs recherches. Il est bon de reconnaître que l'auteur n'eût pas eu ce regret, si, au lieu de faire consister le principe de la connaissance et de la certitude dans la notion de l'être, il l'avait placé dans la notion *révélée* des rapports établis par Dieu entre les existences, c'est-à-dire dans la loi morale. Il eût vu alors que l'humanité ne s'était pas égarée dans la route qui lui avait été tracée; il eût vu que des sociétés entières avaient connu tout ce qu'il leur avait été nécessaire de connaître; il eût aperçu que ces sociétés avaient produit des actes qui supposaient un principe de certitude et de connaissances placé en dehors des tâtonnemens de quelques philosophes; il eût enfin reconnu que la philosophie qu'il appelle vulgaire, et qu'il regarde comme imparfaite, se trouve être plus féconde, plus certaine que celle des privilégiés, qu'il honore du titre de philosophie savante. Il eût peut-être vu, pouvons-nous ajouter, que la science des penseurs n'est qu'un pâle reflet, souvent infidèle, de la science des peuples. En un mot, il eût abandonné la contemplation de l'individu pour voir l'humanité agissant d'après la loi révé-

lée, et en vertu d'un but commandé, au sein du monde qui a été livré à son domaine. C'est ainsi que, dès les premières lignes de notre auteur, nous trouvons exprimé un regret qui accuse et le principe, et la méthode de la philosophie. Mais poursuivons.

M. Rosmini indique le procédé qu'il fera servir à ses recherches. Ce procédé consiste, ni plus ni moins, à éviter deux extrêmes : celui des philosophes qui ont péché par excès en multipliant sans nécessité les idées innées, et celui des philosophes qui ont prétendu tout expliquer par la sensation. Ce procédé n'est pas très rassurant, car il n'est pas de nature à nous indiquer la voie que suivra l'auteur; il pourrait ne pas recourir à plusieurs idées innées, et en admettre une qui en renfermât un grand nombre; il pourrait aussi ne pas recourir à la sensation, et cependant se rendre à l'affirmation de saint Paul : *Fides ex auditu.*

L'homme a des idées générales...... comment les acquiert-il? Comment sont-elles en nous?..... Voilà la question principale. L'auteur démontre qu'elles ne sont pas produites par l'abstraction ni par le jugement. Elles ne sont pas produites par l'abstraction, parce que l'abstraction sépare les accidens du sujet pour les considérer isolément. Or, non seulement séparer n'est pas créer, mais encore pour séparer il faut déjà connaître. Elles ne sont pas produites par le jugement, car celui-ci unissant un prédicat à un sujet, à l'aide d'un verbe, suppose déjà la connaissance distincte du prédicat et du sujet; il faut au moins avoir une idée générale du prédicat pour pouvoir faire un jugement. L'auteur en conclut qu'une notion doit préexister nécessairement dans l'esprit antérieurement à tout jugement, ce que nous accordons volontiers; mais il est bon de saisir ici l'occasion qui se présente de montrer l'erreur renfermée dans le système de M. Rosmini touchant l'essence ou la forme du jugement. Ce que l'auteur ap-

pelle le jugement primitif n'est point, comme il le prétend, un jugement à part dans la catégorie des jugemens. Comme tout jugement, il est l'acte qui attribue un prédicat à un sujet. L'idée de l'être n'est point, quoi qu'en dise M. Rosmini, le principe de l'activité spirituelle; elle n'est point le levier de l'esprit; elle n'explique point la puissance d'unification donnant la forme intellectuelle à la perception sensitive; cette idée n'est autre chose que celle d'un prédicat, l'idée abstraite d'un attribut universel, ou mieux l'idée de la qualité commune à toute chose, pour nous servir des expressions de l'auteur lui-même. L'idée de l'être doit être conçue ainsi, si l'on veut comprendre comment elle trouve sa place dans tout jugement. Dans le jugement dit primitif ce prédicat est unique; dans *le jugement complexe* ce prédicat est suivi d'un ou de plusieurs *autres* moins généraux (1). Voilà la seule différence. L'*essence* ou la *forme* du jugement n'est donc point dans le verbe *être*, que l'on douerait ainsi d'une activité qu'il n'a pas; elle est tout entière dans l'activité de l'esprit, qui n'apparaît dans ce cas, comme dans *oui* et *non*, que par le fait de l'affirmation qu'elle a produite. C'est surtout dans ce sens que nous croyons avec l'auteur que le jugement suppose nécessairement une notion préexistante. Nous accordons aussi que l'abstraction ne saurait produire les idées générales, puisque l'abstraction est définie la distinction des qualités d'un sujet; mais nous saisirons cette occasion de faire observer que cette opération assez difficile a été heureusement épargnée à l'homme, grâce aux signes du langage qui nous transmettait les idées abstraites avant

(1) Cela est si vrai que, dans le langage, l'*être* peut être supprimé quand un autre prédicat que celui-là est affirmé. Ainsi les latins disent indistinctement : *Te bonum puto* ou *te esse bonum puto*. Ainsi, en français on dit : *Je le crois vrai ; je crois que cela est vrai.* L'affirmation d'un attribut implique nécessairement l'affirmation d'une existence.

que nous ayons fait un pas dans la science. Or, c'était dans le langage qu'il fallait aller chercher une source féconde en renseignemens. C'est ce que l'auteur n'a pas fait. En vain avons-nous parcouru les pages de son livre, il ne nous a rien dit à ce sujet. Il s'est borné à reconnaître que le langage constituait notre liberté, en nous donnant des idées générales abstraites, et en nous épargnant des efforts qui auraient consumé notre existence, si nous avions été privés des bienfaits de ce précieux instrument de nos connaissances. Il est évident que l'auteur, préoccupé de l'individu et de la généalogie de ses idées, n'a laissé percer cette vérité, applicable à l'espèce, que pour essayer de réparer en un instant une omission qui porte sur toute sa théorie.

Il eût été à désirer que l'auteur donnât une définition juste de l'idée avant de s'engager dans l'examen du problème qu'il avait à résoudre sur l'origine des idées. C'est ce qu'il n'a pas fait. Ce n'a été que lorsque nous sommes arrivé à la fin de son ouvrage que nous avons reconnu que pour lui l'idée est la conception d'une existence possible. Cette conception prend le nom de perception intellectuelle lorsqu'une existence déterminée en est l'objet. Ainsi l'auteur a toujours soin de faire prédominer, ou mieux, de faire régner souverainement la catégorie d'existence, oubliant que l'idée ou la conception d'une existence implique une affirmation de l'esprit qui n'est possible qu'à la condition de connaître les rapports de cette existence. C'est ainsi que l'idée est une affirmation de rapports, et qu'elle se traduit par une proposition dans laquelle l'activité détermine, moyennant une connaissance générale préexistante, et à l'aide d'un verbe, un rapport d'activité, d'action et de passivité ou de but, entre ce qu'on appelle le sujet et le régime.

Quoi qu'il en soit, toute la question se réduit à savoir comment les idées générales viennent à l'homme. C'est la

pierre d'achoppement contre laquelle les philosophes sont venus se heurter par des routes et des moyens divers. L'auteur fait remarquer que les uns se sont égarés pour n'avoir pas donné une explication suffisante, ce sont les sensualistes; les autres, pour avoir multiplié sans nécessité les moyens d'explication, ce sont la plupart des idéalistes. L'auteur reproche à ceux-ci d'avoir en quelque sorte déifié l'âme humaine; à ceux-là, de l'avoir matérialisée et anéantie. Parmi les premiers se trouvent désignés à des titres différens Locke, Condillac, Laromiguière, Reid, Stewart, etc.; parmi les seconds se trouvent nommés Platon, Aristote, Leibnitz, Kant, Cousin, etc. Si les uns et les autres n'ont pu obtenir la solution qu'ils cherchaient, c'est qu'ils n'ont pas su apercevoir que Dieu avait donné à l'âme une *forme* naturelle, à l'aide de laquelle elle acquiert, au contact de la *perception sensitive*, toutes les idées dont nous la voyons en possession. Cette forme de notre esprit, cette lumière, cet élément de notre raison, ce levier, cette source de toute connaissance, ce principe de tout raisonnement et de toute certitude, ainsi que M. Rosmini l'appelle indifféremment, c'est l'*idée de l'être indéterminé universel*. C'est ainsi que l'auteur compte résoudre la question de l'origine de nos connaissances, en réduisant toutes les idées générales, celle de causalité elle-même, à une idée d'existence. Pour lui, comme pour la plupart des philosophes qui ont puisé dans l'ontologie l'élément de leur certitude et le but de l'activité humaine, le verbe *être* semble être le verbe par excellence, comme si à l'aide de ce verbe on pouvait exprimer les rapports d'activité et de passivité, de cause et d'effet, dont la connaissance, donnée par la morale, crée toute science humaine, et détermine pour notre esprit toutes les existences. C'est renouveler l'erreur qui a ouvert au panthéisme ancien et moderne le domaine de la philosophie.

Deuxième partie. — *Solution de la difficulté. De l'idée générale de l'être, considérée comme source et explication de toute connaissance.*

M. Rosmini s'imagine que l'idée de l'être est la lumière que l'âme a reçue en même temps que l'existence. Il fait de cette idée innée, en quelque sorte, le verbe divin éclairant l'esprit de l'homme, et constituant l'élément fondamental de sa raison. Il ne faut pas oublier qu'il considère toujours l'homme comme un être isolé du milieu social, et pouvant devenir ce qu'il est par lui-même. Adoptant ainsi le principe des sensualistes, dont il se montre en cela le disciple fidèle, il était nécessaire qu'il dotât l'âme humaine d'une forme, ou plutôt d'une idée innée, qui servît à expliquer toutes nos connaissances. Il en résulte que, tout en croyant marcher entre les deux erreurs qu'il avait signalées, il accepte le joug de l'une et de l'autre.

Les idées générales, dit l'auteur, ne naissent pas des sens ; cela est reconnu, si par *sens* on exclut l'ouïe, servant à l'audition des signes parlés; ou la vue, servant à la vision des signes figurés. Elles ne sont pas non plus, comme le veut Kant, des formes absolues de notre esprit, car l'âme se trouverait ainsi divinisée. Or, M. Rosmini réclame une place pour l'idée de l'être, sur laquelle l'esprit opère activement de manière à produire toutes nos connaissances. Évidemment il ne diffère pas de Kant quant au principe ; car une idée créée par l'esprit, ou fécondée par l'esprit, n'implique aucune différence essentielle.

Quoi qu'il en soit, l'idée de l'être étant l'idée la plus générale, l'idée universelle, celle qui renferme la notion de la seule qualité qui soit commune à tous les corps, cette idée est pour l'auteur l'idée par excellence, l'idée fondamentale. Elle est la clef à l'aide de laquelle l'esprit humain pénètre dans la profondeur de la connaissance.

M. Rosmini affirme : 1° que l'idée universelle de l'être existe dans tous les hommes ; 2° que cette idée est nécessaire à l'homme pour penser ; 3° qu'elle est innée ; 4° que cette idée est l'élément primitif et indispensable de toute connaissance.

Nous n'avons aucune preuve de la première proposition, si nous faisons abstraction du milieu social dans lequel l'homme puise les notions générales à l'aide du langage.

Quant à la seconde proposition, nous ne la contestons pas, mais par elle-même elle ne prouve rien en faveur de la théorie de l'auteur. L'idée de l'être est impliquée dans l'idée d'activité, qui détermine nécessairement l'idée de l'être *sujet* et de l'être *régime*. En effet, le verbe, qui est le signe de l'activité affirmant un rapport, *qui manifeste* la forme réelle de l'esprit humain, ne constitue-t-il pas le radical de la proposition ? Or, le verbe, expression si fidèle de l'opération première de l'esprit, implique précisément le sujet ou l'être actif, et le régime ou l'être passif, c'est-à-dire le but, entre lesquels il affirme un rapport. Le verbe *aimer* ne renferme-t-il pas l'idée du sujet aimant, celle de l'objet aimé ? N'implique-t-il pas le substantif *amour*, donnant l'idée du rapport exprimé entre le sujet aimant et l'objet aimé ? N'implique-t-il pas l'idée d'*amabilité*, en permettant d'abstraire et de considérer indépendamment du sujet les qualités du sujet aimé, etc. ? Nous contestons donc que l'idée de l'être soit l'élément primitif de la pensée, quoique nous ne contestions pas que cette idée, étant impliquée dans celle d'activité, et se trouvant forcément exprimée dans tout jugement, ainsi que nous l'avons dit, ne concoure nécessairement à toute opération de l'esprit. Le prédicat d'existence est un élément indispensable de la pensée, mais il ne la produit pas.

Passons à l'examen de la troisième proposition : *l'idée de l'être est innée*. Nous venons de voir que l'idée de l'être

est impliquée dans une affirmation qui n'est possible qu'en vertu d'une notion préexistante. Il s'agirait donc de savoir si la force qui sert à produire cet acte est elle-même innée, avant de s'enquérir si l'idée qu'elle affirme est ou non un don naturel, comme l'appelle l'auteur. Or, la force qui produit l'affirmation est précisément l'esprit lui-même. Il y aurait absurdité à dire que l'esprit est inné, puisqu'il est le principe sans lequel l'homme ne serait pas; mais l'esprit pour affirmer, c'est-à-dire pour manifester la forme d'activité qui le caractérise, a besoin de deux élémens préexistans au dehors de lui; il a besoin 1° d'une notion des rapports qui existent entre lui et les êtres, 2° des signes qui expriment ces rapports et qui désignent ces êtres; il a besoin, en un mot, que le signe de l'activité lui soit donné. Nous avons démontré que ce signe n'est autre chose que le verbe; d'un autre côté, M. Rosmini a reconnu lui-même que les idées abstraites étaient celles sur la production desquelles le langage exerce la plus grande influence. Or, que M. Rosmini nous dise si l'idée de l'être en général est autre chose qu'une idée abstraite selon la plus rigoureuse définition de ce mot? N'est-elle pas, d'après les expressions de l'auteur lui-même, l'idée de la qualité commune à toute chose? L'idée de l'être étant d'ailleurs impliquée dans celle d'activité, comme l'existence est impliquée dans l'action, et la première n'impliquant point la seconde, il en résulte que la forme première de l'esprit, celle qui en constitue l'essence, se trouve dans l'activité qui affirme, et non dans l'être qui est affirmé; il en résulte encore que l'élément de cette activité n'est point une idée d'existence, mais une notion de rapports sans laquelle l'existence objective serait une identité, une confusion, un véritable panthéisme; il en résulte que cette notion de rapports n'est point innée ni créée spontanément par l'esprit; car créer cette notion, ce serait créer

ces rapports eux-mêmes, et l'homme serait Dieu : il en résulte par conséquent qu'elle est un don de la société, qui l'a reçue de Dieu lui-même, sous le nom de *Verbe divin*, et qui la transmet par la parole. C'est là ce que dit saint Jean lorsqu'il parle du Verbe divin comme étant la lumière qui éclaire tout homme *venant* au monde. C'est en admettant cette doctrine que l'on se prosterne devant la Révélation, et que l'on reconnaît dans l'Église catholique la fonction sainte de conserver intact le précieux dépôt de l'enseignement de Jésus-Christ, et de le communiquer aux hommes. — Abordons la quatrième proposition.

L'idée générale de l'être est l'origine de nos idées et de nos connaissances. Voici en peu de mots le résumé de l'argumentation de l'auteur : « L'homme est doué d'une âme « et d'un corps; chacun de ces deux élémens constitutifs « de son être apporte son tribut à l'œuvre de la cognition. « Le corps, sous forme de sensation, de sentiment de « l'existence et de sentiment intérieur (conscience psy- « chologique), donne à l'âme la *perception* purement *sen-* « *sitive*, c'est-à-dire l'être qui ne perçoit que les qualités, « les modes ou les accidens des êtres. L'âme de son côté, « étant en possession d'une idée première et générale, « celle de l'être, applique le prédicat de l'existence à la « perception sensitive. C'est ainsi que se produit toute « *perception intellectuelle*. La perception sensitive seule ne « saurait donner la notion de l'être indéterminé; celle-ci « seule ne saurait donner la notion d'un être déterminé. « L'une et l'autre réunies et combinées constituent la con- « naissance; mais l'idée de l'être, qui distingue l'âme hu- « maine de l'âme des animaux, a sur la perception sensi- « tive une prédominance énorme, car c'est elle qui four- « nit l'élément essentiel de l'idée de l'infini, et qui donne « ainsi à l'âme humaine une carrière dans laquelle elle

« n'aura sa pleine satisfaction qu'après cette vie (1). »

Nous venons de résumer un énorme volume en quelques lignes. Nous pensons que ce que nous avons dit auparavant, et ce que nous avons encore à dire, servira de commentaire à ce résumé, et que l'on connaîtra aisément l'erreur fondamentale de toute cette théorie. Il suffira pour cela de répéter ce que nous avons déjà dit plusieurs fois ; il nous suffira de signaler cette préoccupation étrange, qui fait du savoir humain une question de notion d'existence, tandis qu'il consiste tout entier dans une connaissance de rapports. La science, sur la terre et pour l'homme, n'est possible qu'à cette condition. Voici le procédé à l'aide duquel les connaissances sont acquises à l'homme. Un rapport général est affirmé entre l'activité humaine et le monde, entre cette activité et les hommes, entre cette activité et Dieu. Ce rapport est créé par Dieu, révélé par Dieu, exprimé par Dieu. La notion de ce rapport général, dans lequel l'activité humaine trouve sa loi, son mobile, sa lumière, est ce qui constitue la morale. L'homme étant gratifié du don de cette notion générale, et des signes qui l'expriment, en déduit des rapports moins généraux applicables à des espèces, et c'est cette déduction qui constitue les sciences dites spéciales. Le but de ces sciences est la prévoyance. A quoi sert, pour cette prévoyance, la notion des existences? Implique-t-elle autre chose qu'une condition d'identité universelle sans successivité? Or, la succession est précisément l'objectif de la science. C'est ainsi que l'idée, quelle qu'elle soit, a été définie dans ce livre un acte *d'affirmation en vertu d'une connaissance préexistante*. C'est ainsi que cette connaissance préexistante, au lieu d'être une idée d'existence indéterminée ou

(1) M. Rosmini ne fait que reproduire sous d'autres formes la doctrine d'Aristote exposée dans le 1er volume, p. 208.

seulement possible, est nécessairement une connaissance positive et déterminée d'un rapport plus général que celui qui est conçu dans l'idée (1).

Il est des idées qui constituent le caractère propre de l'idée de l'être, ou plutôt se confondent avec elle. M. Rosmini énumère les idées d'unité, de nombre, de perfectibilité, d'universalité, de nécessité, d'immutabilité et d'absolu, comme des idées renfermées dans l'être idéal. Certes, nous ne comprenons pas comment, pour un philosophe catholique, la forme de l'esprit puisse revêtir tous ces caractères, ce qui ferait supposer que cette forme est la divinité, et que cette divinité est le *tout identique*. Nous démontrerons, au reste, en terminant cette notice, que telle est la conclusion logique de la théorie de M. Rosmini.

Quant aux principes purs de la raison, c'est-à-dire les principes d'identité, de contradiction, de substance et de causalité, M. Rosmini les réduit tous à l'idée de l'être, élément unique et fondamental de l'activité de l'esprit.

Voici pour les deux premiers les preuves qu'il donne : il saisit les exemples de ces principes donnés par les philosophes : *ce qui est est; ce qui est ne saurait ne pas être*, et il en conclut, comme l'ont fait, au reste, les aristotéliciens et les platoniciens, que ces deux principes sont l'application de l'idée universelle de l'*être*, tandis qu'ils sont le produit d'une activité qui, en vertu d'une notion de rapports déjà acquise, applique à un sujet le prédicat de l'existence, prédicat qui peut être attaqué dans une foule de jugemens.

Le principe de substance n'est autre chose, pour M. Rosmini, que l'application de l'idée de l'être à un sujet dont on a séparé par l'abstraction les attributs différens de l'attribut universel qui le déterminent. Ce philosophe ne s'a-

(1) Voyez dans la logique, partie critique, vol. 1, p. 183-389, la réfutation anticipée de toute cette théorie.

perçoit pas que l'être, dans un sujet dépouillé de ses attributs, se perd dans l'identité universelle, et qu'il ne saurait plus être considéré comme une substance. En vérité, il faut être bien aveugle pour ne pas voir que c'est le néant qu'il met à la place du sujet; négligeant la considération de l'activité spirituelle qui affirme un être, il s'efforce en vain de voir une substance là où les rapports cessent d'être exprimés.

L'idée de causalité n'est autre chose pour M. Rosmini que l'idée de l'être appliquée au sujet dont le mode est l'action. Le panthéisme ne saurait être exprimé plus explicitement. En effet, l'action étant un rapport entre une activité et un but, la regarder comme un mode de l'être indéterminé, c'est proclamer une identité complète entre l'être actif et l'être passif, entre le principe et le but, entre le créateur et la créature.

Les idées de temps, d'espace, de mouvement, sont expliquées avec la même méthode; ce sont des perceptions intellectuelles dont les faits de conscience, la faculté locomotrice, par exemple, constituent les élémens sensitifs.

Les idées de vrai, de beau et de bon, ne sont autre chose que l'idée de l'être qui, comme nous allons le voir, devient pour l'auteur le *criterium* universel.

Nous ne pouvons poursuivre l'analyse de cette théorie dans l'explication qu'elle nous donne de l'origine des idées de corps, de substance spirituelle, de substance corporelle, etc.

Abordons la troisième partie.

TROISIÈME PARTIE. — *Du principe d'une certitude et d'une coordination encyclopédique.*

Affirmer que l'origine de toutes nos idées est placée dans l'idée de l'être, affirmer que cette idée est la forme de la raison, qu'elle est le principe à l'aide duquel l'esprit

atteint spontanément les notions pures, à l'aide duquel il acquiert les notions mixtes en intellectualisant la sensation; affirmer cette doctrine, c'est regarder toute âme humaine comme formée d'un rayon divin, c'est prêter à l'âme une forme à l'aide de laquelle non seulement elle arrive à la connaissance des êtres, mais encore s'y trouve entraînée irrésistiblement et sûrement, sans qu'il y ait nécessité, pour que cette fin soit obtenue, de l'éducation sociale, et, partant, de la source de toute éducation sociale, c'est-à-dire, sans qu'il y ait nécessité de la révélation. Les philosophes païens, matérialistes et panthéistes ne font pas autre chose.

Mais ce n'est pas là tout; l'erreur, en philosophie, ne s'arrête pas en chemin; elle parcourt sa carrière jusqu'au bout. C'est ce qui arrive dans le système que nous examinons. La connaissance étant le résultat *fatal de l'idée* de l'être et du milieu matériel dans lequel l'âme est placée, cette idée de l'être étant la forme par laquelle l'esprit est identifié avec la connaissance, il en résulte que l'idée de l'être est le *criterium* de la vérité, le principe de la certitude. Ce n'est pas encore là tout. Le but de l'activité humaine, dans ce système, n'existe pas hors de l'homme, car son but, ou plutôt sa fin prédestinée, étant la connaissance, et cette connaissance étant déterminée par l'idée de l'être, il se trouve renfermer en lui-même son principe, sa méthode et son but: son principe, qui est l'idée de l'être; sa méthode, qui est l'application de l'idée de l'être, et son but, qui est la connaissance pure de l'être. Le panthéisme védantin le plus pur ne s'exprime pas autrement, ainsi que nous le rappellerons bientôt.

Voilà donc une doctrine qui est donnée comme l'expression de la philosophie catholique, et qui donne l'idée de l'existence pour tout *criterium*, la connaissance pour tout but d'activité, et la forme de l'esprit comme l'élément de toute science.

Voici la définition de la vérité, selon notre auteur : *La vérité n'est autre chose que l'idée de l'être, elle est la forme unique de la raison humaine.* Voici la définition du *criterium* de la vérité ou de la vérité suprême : *C'est la cognition intuitive de la vérité elle-même, c'est la connaissance pure de l'idée de l'être, c'est, en un mot, l'idée de l'idée de l'être.* Elle est la vérité première qui brille d'un éclat incontesté, et qui persuade *par une force intrinsèque et nécessaire.*

Pour bien comprendre ces définitions étranges, il nous a fallu remonter à la définition de la vérité donnée par les philosophes païens et reproduite par les philosophes chrétiens. La vérité, selon eux, est l'exemplaire des choses, ce qui signifie que la vérité *est ce qui est*, et qu'elle consiste *dans l'existence de ce qui existe.* Avec cela, il n'était pas facile d'aller bien loin ; mais voici l'application : une vérité partielle étant l'exemplaire (*exemplar*) et la mesure exacte d'une existence déterminée, celle qui est l'exemplaire et la mesure exacte d'une existence universelle, embrassant toutes les autres, doit être la vérité suprême, la vérité par excellence, *l'ultima ratio, l'alpha et l'oméga* de la connaissance. Or, l'idée de l'être est l'exemplaire, etc., donc, etc.

L'idée de l'être est donc la vérité absolue ; la cognition de cette idée est donc le principe universel de la certitude. Cela est parce que cette cognition porte en soi, sans la puiser au dehors, la suprême vérité, c'est-à-dire l'être idéal. L'erreur n'est donc possible à l'homme que parce qu'il réfléchit ; telle est au moins l'étrange assertion de M. Rosmini poussée à bout par la logique impitoyable. Quand l'homme réfléchit, en effet, quand il applique l'idée de l'être à un être déterminé, alors commence pour lui l'hypothèse, l'incertitude, l'erreur, à moins qu'il ne se borne à en affirmer l'existence pour son esprit. Il eût mieux valu appeler, avec les panthéistes de l'Inde, du nom général

de *maya* (illusion, apparence), tout ce qui n'est pas l'être ou l'idée de l'être.

Comment ce *criterium* peut-il juger les actes de l'homme? Comment peut-il juger sa science?... Que nos lecteurs répondent eux-mêmes. Le juste, le beau, le vrai, dont l'auteur fait le sujet de la morale, de la callologie et de l'idéologie, sont jugés nous ne savons comment, en vertu de ce *criterium*. Le beau est sans doute ce qui représente le plus fidèlement l'existence universelle; le juste est ce qui respecte le plus scrupuleusement l'ordre de l'existence universelle; le vrai, nous l'avons vu, est l'idée elle-même de cette existence; le bien est nécessairement la contemplation de cette existence, la possession cognitive de l'être. Vous voyez que nous touchons par tous les points au panthéisme le plus complet, et cela sans que l'auteur ait l'air de s'en douter, quoique Malebranche soit cité par lui avec quelque complaisance.

Quant à la classification encyclopédique proposée par l'auteur, elle nous arrêtera peu. Il se borne à désigner deux ordres de connaissances ayant l'une et l'autre le même *criterium*. Ce sont les connaissances formelles et pures, celles de l'être et de l'idée de l'être; les connaissances matérielles et mixtes, celles que l'esprit acquiert en appliquant l'idée de l'être à la perception sensitive. Les premières sont renfermées dans l'idéologie; les secondes dans les sciences appliquées. La logique sert de transition de l'une aux autres. On le voit, l'ontologie domine tout, comprend tout, comme si le savoir humain consistait dans la connaissance des existences.

Maintenant citons les données fondamentales du panthéisme védantin, afin de voir les conséquences auxquelles l'esprit humain est conduit, en philosophie, par la méthode ontologique.

« *L'être est sans qualité ou action;* impérissable sans voli-

« tion, immuable sans figure (indéterminé). — *La concep-*
« *tion perpétuelle de l'être* éloigne la confusion. — Celui
« qui comprend *l'invisible essence* existe dans l'être univer-
« sel et heureux. — Il est Brahma décrit comme *l'être*
« *qui est distinct de ce qu'il pénètre.* — *L'œil de la connais-*
« *sance* contemple l'être véritable. — Quand le soleil de la
« connaissance spirituelle se lève dans le ciel du cœur, il
« chasse les ténèbres, et *brille de sa propre splendeur.* —
« *L'esprit connaît alors toute chose*, et il obtient l'éternelle
« béatitude (1).

« L'être paraît dans la personne individuelle où il jette
« un reflet comme dans un miroir (Exemplaire de l'être
« ou vérité).

« Ce n'est pas par la parole, ce n'est pas par le senti-
« ment, ni par la parole, ni par la raison; ce n'est pas par
« l'œil qu'on peut l'atteindre (être idéal); et cependant il
« est; celui qui dirait autrement, comment pourrait-il y
« parvenir?

« Quand les cinq sens, comme autant de modes de per-
« ception, se trouvent renfermés dans l'âme raisonnable,
« quand l'intellect n'est pas vainement agité et demeure
« immobile, l'homme se trouve dans l'état le plus élevé
« auquel il puisse atteindre.

« AUM le verbe, est l'impérissable Brahma; *ce verbe est*
« l'ÊTRE *indestructible et suprême.* Celui qui a reconnu ce
« *verbe* impérissable, obtient chaque chose dont il a le
« désir (2). »

(1) Extrait de l'Atma-Bodha, ou la Connaissance de l'Esprit, par Sankara Atcharya.

(2) Kataka Oupanischat, extrait de l'Yadjour-Véda, traduction de Poley.